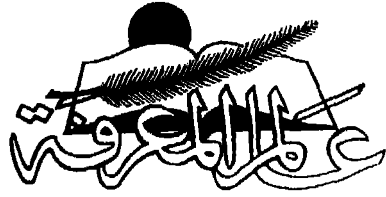


١٩٢

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

جذور الاستبداد

قراءة في أدب قديم

تأليف: د. عبد الغفّار مكاوي

جمادى الآخرة ١٤١٥ هـ ـ ديسمبر / كانون أول ١٩٩٤ م

المراسلات
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
فاكس: ٤٨٧٣٦٩٤، ص.ب: ٢٣٩٩٦ - الصفاة - الكويت 13100

المحتويات

رقم الصفحة

المحتويات

ملحوظـة : تعتمد النصـوص الواردة في هـذا الكتاب على الترجمة الإنجليزيـة المحققة التي قدمهـا الأستاذ و. ج . لامبيرت في كتـابه «أدب الحكمـة البـابليـة» ، أكسفورد ، كـلاريـنـدون ، ١٩٦٧ ، مع مضاهاتها بترجمات أخـرى ، [انظر التمهيد العام] .

تقديم

بعد المحنة . . .

كان الهدف من هذا الكتاب ــ الذي فرغت من تأليفه وسلمته للنشر في ربيع سنة ١٩٩٠ ــ يتلخص في أمرين: قراءة نصوص أدب الحكمة البابلية قراءة تقربها للقارىء المعاصر وتكشف له عن أعماقها الدفينة التي تراكمت عليها «طبقات» تاريخ طويل من نظم الحكم والقيم والمعرفة والوعي على مدى ثلاثة آلاف سنة أو يزيد، والنظر في جذور «اللاحرية» والظلم والقهر الذي عاناه أبناء حضاراتنا القديمة ولم تزل ظلاله و أصداؤه المعتمة تتردد حتى اليوم في صرخات الشكوى والشك والأنين التي تنبعث من تلك النصوص. ولقد فوجئت في صيف العام المذكور ــ مع الملايين من أبناء وطننا العربي وكل أصحاب الضمير على سطح كرتنا الأرضية الصغيرة البائسة ـ بـ «أم المحن» في تاريخنا الحديث والقديم.

وأخذت سهام الأسئلة التي تدمي القلب والعقل تنهال عليّ كما انهالت على كل حريص على حاضر أمتنا ومستقبلها، بل على ماضيها نفسه إذا تذكرنا «حضوره» الدائم في وعي الأفراد والشعوب ولا وعيهم: لِمَ حدث هذا الذي حدث وكيف وفي صالح مَنْ؟ وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول المحنة، فهل يمكن أن يختلف اثنان حول كونها نوعا من الانتحار الذي نندفع إليه بأيدينا، وكأننا «نُنْتَحَر» ـ إذا جازت هنا صيغة المبني للمجهول ـ أو نُسْتَدْرج للانتحار؟ هل يمكن أن تكون للتراث التاريخي ـ أو على الأقل لبعض رواسبه التي ترسخت في اللاشعور الجمعي ــ يد فيما حدث؟ وهل يُعقل أن تكون نزعات التدمير والتخريب الهمجي قد صحت فجأة من قبورها «الأشورية» أو «التترية»،

ونفضت عن وجوهها الشائهة تـراب التاريخ وما قبل التاريخ؟ وإذا كان التراث يلزم ورثتـه دراسته ومعرفته والـوعي به، أفلا يوجب عليهم كـذلك أن يتجاوزوا أخطـاءه وأعباءه بتراث آخـر يحمل منـه العناصر والقيم الجديـرة بـالحياة والبقـاء ليصبها في نهره المتدفق صوب الحريـة والتقدم والاستنارة والعدل؟ أليس التراث ـ أو بـالأحرى خير مـافيـه ـ هـو ثـورة الماضين الذاهبين، كما أن الحلم بـالمستقبل والعمل في سبيل تحقيقه هو ثورة الحاضرين والآتين أو ينبغي أن تكون؟!

تـداعت عليّ هذه الأسئلـة وأمثـالها كما تتداعى عـواصف الـرمال على شجـرة وحيدة في الصحراء. وأثارت سحب الهواجس والظنون التي خالجتني أثناء العمل في هـذا الكتـاب ولم تفلح في تبـديـدهـا أضـواء النقـد والمراجعـة والتحليل التي اجتهدت في تسليطها عليها. ولذلك فسوف أقتصر على بعض النقاط التي لا تزال تدور في فلك الحيرة والسؤال، لعل القارىء أن يشاركني التفكير فيها منعا لأي نوع من أنواع الالتباس وسوء الفهم، ورغبة منا جميعا في الوضوح والتوضيح:

١ ـ إن كل من جرَّب مرارة المحنة لابـد أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الذي يتردد بصورة عفـوية في أوقات الشدائد والكـوارث والأزمات: هل يعيد التاريخ نفسـه؟ وأي إنسان توافـرت لديه معرفـة أولية بتاريخ وادي الـرافدين القديم والوسيط وشاهد آثار التخريب والتدمير والحرق والنهب التي مُنيت بها دولـة صغيرة مسالمة في أواخـر القرن العشريـن، لابد أن تكـون قد قفـزت إلى خيالـه وذاكرتـه صور المدن السومـرية في الألف الثـالثة قبل الميـلاد (وفي هذا الكتاب مـا يفيد أن بكاء تلك المدن من أهم أبـواب الأدب السومري وأشـدها تأثيرا في النفس) أو صور المدن الإسـلامية التي خربتها ونهبتهـا وسفكت دماء أهلها وانتهكت حرماتهم عساكـر التتار في العصر الوسيط (مع احتلال غازان خان التتار وحفيـد هولاكو لبلاد الشـام في نهاية القرن السابع الهجـري الثالث عشر الميلادي على عهـد سلطان المماليك الناصر محمد بن قـلاوون، واحتلال

تيمورلنك لها في سلطنة الناصر فرج بن الظاهـر برقوق في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميـلادي). وربما فكـر كـذلـك في طـاغيـة أوروك (الـوركـاء) السومـري المتأله جلجاميش، على نحـو ماعبرت الملحمة البـابلية الشهيرة عن مظاهر بطشـه واستبداده بشعبه، ولهاثه الأناني وراء الشهرة والمجـد، وطموحه المهلك إلى الخلود الذي استأثـرت به الآلهة من دون البشر، وذلك قبل «تطهره» التدريجي من طغيانه، واتجاهه ـ بعد مـوت صديقه إنكيدو وضياع نبتة الخلود من يده ـ إلى تأسيس الخلود الـوحيد المتاح للبشر الفانين على الأرض، ألا وهو تخليد الـذكر بالبنـاء الحضاري والعمل في سبيل المجمـوع (وذلك هو التفسير الذي أخذ به بعض العلماء كما تبناه كاتب السطور)(١).

غير أن القليل من التفكير يؤكـد أن التاريخ لا يعيد نفسـه أبدا، وأن لكل حادثـة من الحوادث التاريخية التي تبـدو متشابهة أو متقاربة طبيعتهـا الخاصة وسياقهـا المحدد بظروفها وأسبـابها ونتائجها المختلفـة. أضف إلى هذا أن علم التاريخ الذي يبحث عن الحقيقة الموضوعية الخالصة لا يجوز له أن يصبح فرعا لعلم الـوراثـة أو علم النفس والطبـاع.. وإذا كـان الطغيان الـذي تعـددت أشكاله ودوافعـه وآثاره على مر العصور هـو الذي يوحي بذلك التشـابه، فإن هذا لا يعفي المؤرخ من دراسـة كل حالة على حـدة، وتمحيص كل حادث في سياقه الخاص، حتى لا يقع في مخاطر الإسقاط والهوى والتعميم.

٢ ـ ومـع ذلـــك فإن «معرفــة» التـراث معرفة دقيقة ومحــاولة استعادته أو «استحضـاره» في وعي الحاضرين ضرورة لا مفـر منهـا بحكم «تـاريخيـة» الإنســان نفسه، لاسيما في مـواجهـة المحن والكوارث التـي تدمـر نظم العقل والواقع والقيم والشعـور. ولا يمكن في مثل هذه المواقف النهائيـة أو «الحدِّية» أن يلام الإنسان إذا قرن الحاضر بـالماضي، أو ربط بينهما حيث لا يوجد رباط سببي ضروري يجمع بينهما، بل إننا لنلتمس لـه العذر إذا ذهب إلى حدِّ تحميل

الأقدمين وزْر الفظائع التي ارتكبت أو بعض هـذا الوزر، مع علمه بأن أولئك الأقدمين قـد أصبحوا اليوم ــ مع أجيال متلاحقة من أحفـادهـم ـ بقايـا تراب تحت أكوام تراب، وأن جنون القتل والتـدمير والتعذيب والنهب والسلب كان شيئـا عامـا ومألـوفا بين معظم القبـائل والأقـوام في تلك العصور (كـالحيثيين والحوريين والعيـلاميين بجانب البـابليين والآشوريين). وسـواء تصور وجـود رواسب من تراثهم استمرت تعمـل عملها في ظلمات «اللاوعي الجمعي»، أو تصـور وجـود «نمط أولي» أو «نمـوذج أصلي» للطـاغيـة وللطغيـان لم يستطع الأخـلاف أن يقتلعوا جـذوره من غياهب أعماقهم، أو عـدل عن أمثال هـذه التصورات واستبعدها بوصفها غير علمية، فإن «الحكمة» التي لا أشك في أنه سيخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البـابلية على ضوء الأهوال التي جرت في الماضي والحاضر هي أن «تـراث» الطغيـان ومـا يـلازمـه من العسف والظلـم، والقهـر والفقـر، واليأس والبـؤس . . إلخ أقـدم بكثير ممـا نتخيل عـادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات ــ وأقصد بها الحرية ـ قد بات أمرا لا يحتمل التهاون أو التأجيل.

٣ ـ لعل الحكمـة الحقيقية من هذا كلـه هي أننا لم نسيطر بعـد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان في تـاريخنا القديم والحديث والمعاصر، ولم نستطع بعد أن «نقبض عليهـا» بالفكـر ــ إن جاز هـذا التعبير ــ ولم نسلط عليها أضـواء البحث العلمي الجاد في كل أبعـادهـا، وذلك على الـرغم من الكم الهائل من الكتـابـات والتحليـلات والتفسيرات التي قـدمت الحديث والمعـاصر بـوجـه خاص. ومع أن مفهوم الطغيان يرتبط بمفاهيم أخرى عديدة تنتمي إلى عائلته المشـؤومـة، كـالاستبـداد والتسلط والحكم الفـردي المطلق والـدكتـاتـوريـة والشمـولية . . إلخ، ومع أنـه لا يقتصر على حاكم أو نظـام بعينه، وإنما يمـد ظـلال لعنتـه الكئيبة على مختلف وجـوه حيـاتنـا وتفكيرنـا وسلوكنـا وتعليمنـا

وإدارتنا . . . إلخ ، ويثمر ثماره المسمومة في ألوان التعصب والتطرف وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة التي نشقى اليوم بغصصها ونتوجس خيفة من أخطارها ، بل وفي ردود الفعل المتشنجة عند الكثيرين ممن يتصدون لها ، فإن المشكلة الأساسية تظل قائمة ، وهي أن الطغيان لم يأخذ حقه من اهتمام الدارسين والباحثين في العلوم الإنسانية بوجه خاص ، على الرغم من أنه هو رأس المشكلات والأزمات وأولاها بالدرس والتحليل والنقد والعلاج ، وأن مفهوم الشرق في نظر الغربيين ـ منذ أرسطو ونظريته عن الاستبداد والطغيان الشرقي التي عرضها في «السياسة» و«الأخلاق إلى نيقوماخوس» حتى هيجل وكثيرين بعده إلى يومنا الحاضر ـ يكاد يكون مرادفا لمفهوم الطغيان أو الاستبداد وبالعكس ، وأن كابوسه الخانق ــ أو بالأحرى كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال ـ قد خيَّمت على تاريخ هذه المنطقة من العالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد ، وإن لم تعدم كذلك حركات التمرد عليه ، والثورة في وجهه ، ولا دماء الشهداء الذين تحدوه وسقطوا صرعى جبروته واستبداده .

والواقع أن المهمة المنتظرة من الشرقي المشتغل «بعلوم الحكمة» هو تحديد معاني المصطلح وتتبع «بناءاته» المختلفة باختلاف المكان والزمان والسياق ، ومحاولة وضع مبادئه وعناصره ونظمه ـ أو بالأحرى «لا ـ نظمه» المناقضة لكل نظام ممكن على مستوى النظر والعمل واللغة والاجتماع . . . إلخ كما سبق القول ــ وبلورتها في نسق محكم مترابط سيكون هو الشرط الضروري لإقامة النسق الفكري المقابل له في جدل الصراع الحتمي الذي كتب على أبناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه في سبيل تأسيس الحرية التي سميتها بداية البدايات . في هذا النسق الأخير يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر، والنهضة والوعي والتحضر، والتغيير والتنوير والتثوير التي لم تزل مشتتة على أقلام المخلصين من دعاتها والمضحين بحق في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية

الحديثة عند روادها الكبار. إن الضد لا يعرف إلا بضده. وقد أوضحت المحنة الأخيرة بما فيه الكفاية أن إزاحة الطغيان وتناقضاته الدامية المنافية كما قلت لكل أنظمة الحياة والعقل والعمل ـ هي البداية الحقيقية على الطريق.

٤ ـ ترتبط بما سبق ضرورة أخرى، وهي أن ينطوي النسق أو النظام السابق الذكر على «حكمة الرجل الصغير» أو رؤية الإنسان العادي الذي ظل على الدوام هو الضحية الأولى والأخيرة للطغيان، كما أهملته الفلسفة أو كادت، باستثناء معظم «فلاسفة» الشرق الأقصى في الصين بوجه خاص، وبعض الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية والعربية(٢).

إن التغلغل في أزمات الإنسان العادي وآلامه الجسدية والروحية، وفي أحشاء واقعه الذي يغص بالأحزان والآمال الفردية والجماعية المحبطة، وتحليلها وردها إلى عناصرها و«ثوابتها وبناها اللازمنية» ـ كما يقول اليوم بعض اللغويين ـ و«المصالح» الكامنة وراءها... إلخ، وسط خضم التحولات والضغوط التي تنهال عليه وتجرفه بعيدا عما نسميه الأصالة والهوية وتحقيق الذات والإبداع والحرية... إلخ كل ذلك هو الضمان الوحيد لكيلا يغترب «التفلسف» عن حقيقته وواقعه، أو تغترب الحقيقة والواقع عنه، سواء تمثل هذا الاغتراب من ناحية في الإطلال عليها من برج منطقي وجدلي متعال عليها، أو من ناحية أخرى في السقوط في حمأة التشوش الغوغائي والخطابي وحميَّاه، والغرق في دوي الطبول والأبواق التي تدق عليها وتنفخ فيها الأنا النرجسية المتضخمة الملهوفة ـ وسط مآتم القيم وفواجع البشر! ـ على الشهرة الرخيصة والمجد الزائف. ولعله أن يكون كذلك هو البداية الحقيقية ـ أو إحدى البدايات على أقل تقدير ـ للتأسيس النظري والمنهجي لـ «فلسفة عربية» مستقلة وحميمة كثر التساؤل عنها وطال افتقادها وانتظار فجرها الذي بدأت خيوطه الأولى في الفترة الأخيرة في اختراق ظلمات الليل العربي على استحياء.. إن الرجل العادي أو الإنسان

الصغير كما يسمى في بعض اللغات، ينتظر «سقـراطه الجديد» الذي لا يكتفي بمحاورتـه وتجريب ذكائه عليه، وإنما يتوقع منـه أن يلتفت إلى عذابه ومعانـاته المأسويـة التي يكـاد تاريخ الفلسفـة أن يخلو منهـا (كما تقول مـلاحظة عـابرة وعميقة لفيلسوف الحياة والاجتماع جورج زيميل ١٨٥٨ ـ ١٩١٨)، وذلك قبل أن «يبلـورهـا» في نسق فكـري مترابط يعكس ـ بـالأفكـار ـ واقعـه الممـزق المضطرب. . وليس معنى هذا أن نطالب «المتفلسف» العـربي بأن يكون شاعرا وفنـانا، ولا حتى بأن يكـون بـاحثا ميـدانيـا، بل معناه أن نطـالبـه بالبـدء من التجربة الحيـة، ومشاركة «الناس» (الذين طالما تجاهلهم الفـلاسفة!) مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم. . . إلخ بما هـو مواطن وشريك، قبل تحليلهـا وتفسيرها وردها إلى شروطهـا وأسسها الأولى. فالفلسفـات الكبرى تؤكـد أنها لم تخلُ أبدا من قـدر من المشاركـة في «الواقع» والتعـاطف معه أو الانـدهاش منـه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه، وأنها لم تنفصـل عنه تماما ولا قصّرت في القيام بدورها النقـدي له بأساليبها الصورية والتعميميـة المجردة وغير المباشرة. وربما تكون مشاركة النـاس حياتهم، وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم، وتقديم دليل عقلي وعملي يـوجـه تفكيرهم واعتقـادهم وسلـوكهم، ويسـاعـدهم على «صنع» حاضرهم وتشكيل مستقبلهم، إلى غير ذلك من مهام معرفية وأخلاقية وجمالية، ربما تكون هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقاة على كتفي «سقراط العربي» الـذي صهرتـه نيران المحنة(٣). ولو تمعّن القـارىء في الحكم والأمثال الشعبيـة والأقـوال السـائرة على ألسنـة البـابليين في هـذا الكتـاب، لعـرف أن استخلاص الصـور والمبادىء «القبلية» الكامنـة فيها وفي نظائرهـا عبر التاريخ العربي وفي كل آدابـه الشعبية، ثم صيـاغتها في نسق فكـري يبدأ من التجـربة القديمة المتجددة مع صور الطغيان على اختلاف أبعاده وظروفه، لو فعل ذلك وبدأ من هذه البداية «الاستقرائية» لأمكن القول إنه قد بدأ أيضا في وضع قدميه

على الطريق الطويل نحو فكر عربي مستقل ونابع من واقعه، ومتحرر من القوالب الجاهزة التي طالما حشر فيها رغم أنفه.

٥ ــ لقد كتبت الصفحات الأولى من التمهيد العام لهذا الكتاب (تحت عنوان: حكمة بابل، فلسفة هي أم حكمة؟) وفي «خلفيتها» بعض الأفكار السابقة. وكان هدفي منها هو تفنيد الرأي الشائع ـ صراحة أو ضمنا ـ بين معظم مؤرخي الفلسفة الغربيين وأتباعهم من الشرقيين، وهو أن الفلسفة ـ بمعناها العقلي والمنهجي الذي اتخذته منذ نشأتها مع العلم، ومحاولاتها للانفصال عن الدين والأسطورة، في مجتمع دولة المدينة اليونانية الحرة ـ شيء غربي محض، وأن «حكمة» الشرق ـ الدينية والأخلاقية المتجهة في جملتها إلى الخلاص والتطهر والتوافق مع الطبيعة الخارجية أو الداخلية لا السيطرة عليها والتحكم فيها! ـ كانت في أفضل الأحوال مجرد تمهيد لها أو طرقات على بابها أو بشائر من نور فجرها، بحيث يستطيع المؤرخ الغربي أن يغفلها من حسابه دون أن يشعر بالخسارة أو بتأنيب الضمير!

وقد ناقشت بشيء من التفصيل هذا التمركز الغربي حول الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر والإنسان والطبيعة، وانتهيت كما انتهت قبلي صفوة من الباحثين الغربيين والشرقيين(٤) إلى استحالة إنكار وجود «فلسفة» شرقية بالمعنى العام الذي يفهم من مجموعة الرؤى الكلية والمواقف التأملية في مغزى الحياة والموت، والخلق والمصير، والخير والشر، والعدل والظلم، والاختيار والجبر. . . إلخ، مهما جاءت هذه التأملات في الإطار الديني والأخلاقي الموروث، وفي لغة المجاز الشعرية والأسطورية. والحق إن هذه القضية تكاد اليوم أن تكون محسومة، إذ ترسخ الاقتناع لدى المنصفين المتعمقين من الغربيين أنفسهم بأن للحكمة الشرقية حقها المشروع في الوجود داخل الإطار النوعي الخاص بها. لكن الأهم من ذلك ـ في تقديري المتواضع ـ

هو المهمـة الملقاة على أبناء الشرق أنفسهم ـ والعـرب بوجه خاص ــ في تشييد أبنيتهم النظرية وأنساقهم الفكرية والمعـرفية التي تنبع ـ كما ذكرت ـ من تجارب واقعهم المأزوم، وتتمتع بقدر معقول من الاستقلال والخصوصية التي لا تنزلق إلى مهاوي التعصب، ولا تنـدفع إلى التطاول على «الآخـر» بدلا من نقـده نقدا حرا أمينا، أو التحدي الفج الذي تتردد صيحاته المتشنجة كثيرا في هذه الأيام. وأحسب أن مواجهة المعاناة القديمة المتجددة من الطغيان على اختلاف صوره تأتي في مقدمة هذه التجارب، كما أن محاولة «بلورتها» فكريا، كما سبق القول، يمكن أن تكون إضـافة أسـاسية إلى الفلسفة أو «الحكمـة العالميـة» كما سماها «كانط»، وخطوة مهمة على طريق الأصـالة المنشودة من جانب الشرقي الذي يواجه في الوقت نفسه محاولات ضارية مستميتـة على كافة المستويات لتكريس تبعيته لنموذج الآخـر المستغِل المهيمن، كما يمكن أن تساعده على الخروج من مأزق الحكم عليـه بالانتحـار الحضاري والانقـراض المعنوي «بفضل» طغـاته المتخلفين و«لا ـ نظمهم» المتخلفـة، وبأيديهم هم قبل أيدي الآخـرين الذين نسارع باتهامهم بدلا من البدء بأنفسنا.

٦ ــ وأخيرا نصل إلى الكـلام عن التفسير الـذي تـوخيتـه لهذه النصـوص القديمـة بغية قـراءتها قراءة كاشفـة ومتعاطفة كما سبـق القول. ومن الصعب الحديث عـن فلسفـــة ذات منـــاهـج متعــــددة (وهي فلسفـــة التفسير أو الهيرمينويطيقـا) تعبر كذلك عن رؤى ومـواقف مختلفة من تجربـة النص وطرق تأويله وقراءته وقراءة مؤلفه ومتلقيه جميعا وشروطها الموضوعية والمنهجية التي لا تستغني عنهـا أيـة تجربـة علميـة، مهما تعـذر الفكـاك من طبيعتهـا الـذاتيـة والتاريخيـة التي يفرضها تـلاقي آفاق التفسير السـابقة وتفاعلهـا. والواقع أن أصحاب هذه الفلسفة مازالوا مشغولين بالإشكالات النظرية والمنهجية المرتبطة بتأسيس هـذا النظام المعـرفي الجديد، ومـازالت آراؤهم التي ينطلقون منهـا في

التفسير شديدة التباين: فمن أنطولوجية ـ فينومينولوجية ـ أو ظهورية في الوعي والشعور الحدسي الذي يتجه لرؤية الحقائق والماهيات والمقومات الأساسية رؤية حية (هيْدجَرْ)، إلى «خِبْرية» تجريبية تعتمد على تكشف الحقيقة بعيدا عن المنهج «العلمي» وتصوراته الموضوعية الحديثة، وعلى انصهار أو تلاحم آفاق التفسير الذاتية في التقريب بينها رغم الحواجز الفاصلة (جادامَرْ)، إلى تطويرها للتفسير بحيث يصبح منهجا عاما لتفهم المعنى الكلي في العلوم الإنسانية (إميليو بيتي)، إلى الاهتمام بـ «المصالح» المتضمنة في أفعال المعرفة والتواصل اللغوي ونماذجها (هابرماس)، وعلاقة هذا كله بالمأثور اللاهوتي والرومانسي في تفسير النص الديني والأدبي والتاريخي، وإن لم يمنع هذا من الاتفاق بينهم بما يشبه الإجماع على رفض النزعات الطبيعية والوضعية الساذجة في المعرفة والوجود، وتبنيهم في كل الأحوال (باستثناء هانز ألبيرت ـ تلميذ بُوبَرْ وصديقه ـ ونزعته العقلانية والطبيعية في المعرفة) للنزعة الإنسانية (الأنثروبولوجية) والفردية في فهم الكيان التاريخي والذاتي الذي نسميه النص من داخله بوصفه كيانا إنسانيا متفردا يختلف عن كل ما هو طبيعي وموضوعي، ويقتضي في تجربته وتفهمه وتفسيره مناهج مختلفة عن مناهج التحليل والتعليل في العلوم الطبيعية (وذلك على نحو ما أكد «دلتاي ١٨٣٣ ـ ١٩١١» أحد رواد فلسفة الحياة التي تقوم عنده على «التفهم الكلي» لما هو متفرد في الإنسان والتاريخ وعصور الحضارة ونماذج الأدب والفن . .)

ولما كان المجال لا يسمح بالخوض في هذه المشكلات النظرية والمنهجية، فقد اقتصرت على تقديم نبذة شديدة الإيجاز عن هذا الفرع المعرفي الجديد(٥)، لعلها أن تلقي شيئا من الضوء على فلسفة التفسير التي اكتفيت منها بالجانب الذي يتجاوب مع نزعتي إلى التعاطف مع هذه النصوص أو غيرها فيما قدمت من قبل من دراسات ومقالات، وذلك قبل أن أعرف عن

تلك الفلسفة شيئا يمكن أن يرقى إلى مستوى المعرفة بالمعنى الدقيق. . ويبقى التفسير الذي حاولته لنصوص الحكمة البابلية عملية استعادة إبداعية للنص الذي ألفه أو دونه الشعراء والكتاب البابليون، مع وضع المصاعب والمحاذير التي ذكرتها مرارا في ثنايا هذا الكتاب موضع الاعتبار باستمرار: كالجهل باللغة الأصلية والكتابة المسمارية، وتعذر أي محاولة لاستكناه أعمال النص بصورة مرضية من نواحيه الدلالية والإشارية، بجانب الفروق الشاسعة التي تفصل المفسّر لهذا النص عن مبدعيه ومتلقيه الأصليين من حيث الزمان والسياق الحضاري والديني والمعرفي. . . إلخ، الأمر الذي يجعل من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل! ـ تفهم الحالات والمواقف النفسية والذهنية التي جربوها وقصدوا إليها، ناهيك عن تقمصها واستعادتها. . ومع ذلك فإن هذه المصاعب التي لا يُستهان بها لم تثنني عن محاولة الحدس بـ «الرسالة» التي أراد الكاتب أو الكتاب الأصليون تبليغها، رغم المحاذير الصريحة والخفية التي قيّدت حريته في التعبير عن تلك الحالات والمواقف وتجسيدها في أشكال موضوعية مقروءة أو مسموعة (راجع التمهيد العام، الجزء الخاص بمفهوم الأدب والإبداع).

٧ ـ وأياً كان الرأي في هذه القراءة لنصوص الحكمة البابلية وتفسيرها، فسوف تبقى مجرد إمكانية مفتوحة على إمكانيات قراءات وتفسيرات أخرى ربما يقدر لها أن تكون أكثر توفيقا وأقرب إلى الموضوعية والدقة في استخدام الأدوات العلمية والمنهجية والنقدية. والمهم أن «خطاب» هذه النصوص قد ترددت معانيه ـ أو على الأقل ما فهمته واستشعرته منها! ـ على ضوء رؤيتي للوجود العربي المأزوم، ومن خلال تجربتي وتجربة أبناء جيلي الذين قضوا معظم عمرهم في ظل اللاحرية والاستبداد. وأحسب أن أدنى مشاركة في «روح» هذه النصوص يمكن أيضا أن تشاركني في جزء من تفسيري إن لم يكن فيه كله،

وربما أيدتني فيما ذهبت إليه من آراء حول الطغيان والضرورة لمواجهته وتجاوزه على مستوى الفكر والعمل(٦).

٨ ـ وأخيرا فقد حاولت قدر طاقتي أن أوازن كفّتي الذاتية والموضوعية، والتعاطف والإنصاف، وألا أجازف بأي تعميم أو إسقاط قبل تجربة النصوص نفسها، متحاشيا فرض أي أحكام مسبقة على حضارة نعتز بكل جميل وجليل فيها، كما نخضعها للتفسير والنقد شأنها شأن كل ما أنجزه الإنسان في التاريخ.

وإني لأتمنى أن يكون هذا الكتاب دعوة مفتوحة لإعادة قراءة نصوصنا القديمة والوسيطة والحديثة، بعد محنة مروعة تقتضي من الجميع نقد كل شيء على الإطلاق ومراجعته مراجعة جذرية، حتى لا تتكرر في حياتنا أو حياة أولادنا وأحفادنا ــ لا قدر الله ـ محن أخرى أدهى وأمرّ. والنقد في تقديري هو الباب الوحيد الذي ننفذ منه إلى الوعي والتقدم والتحرر والتغيير وسائر القيم التي يسعى خيرة أبناء هذا الجيل لترسيخها، ولا يسأمون من الدعوة إليها والحديث عنها، مهما قيل عن حديثهم وتفكيرهم إنه ضرب من تمنيات «اليوتوبيين» وأحلامهم التي لم ينجح معظمهم حتى الآن في تجسيدها في مواقف عملية وأنظمة وأشكال موضوعية ونسقية.. فهل آن أوان تحقيق هذه الأحلام بالأفعال الواعية وفي طليعتها فعل النقد والتفسير؟.

ألا يقتضي هذا أن تكتمل معرفتنا بحاضرنا وواقعنا من خلال معرفتنا «بتحققات» ذاتنا التاريخية عبر العصور، وتصميمنا على إرادة «صنع» المستقبل الذي يولد «هنا» ويبدأ «الآن»، أي تصميمنا ـ كما أكدت أكثر من مرة ـ على البدء من بداية البدايات؟

ألا يستوجب كذلك ــ من واقع مايجري على الساحة الثقافية منذ سنوات

من مناقشات ومجادلات حول الحريـة والتغيير والتنوير لم تخل في بعض الأحيان من التشنج والعدوانية وإدانة الآخرين ــ أن يبدأ بعض دعاة هذه القيم الغالية بأنفسهم قبل أن يفكروا في تغيير غيرهم وتغيير واقعهم؟!

وفي النهايـة أرجو أن يكون هذا الكتـاب بدوره مجرد بداية تتبعهـا خطوات أوفر حظـا من العلم والتدقيق والتحقيق. وإني لأشكـره سبحانـه إن كنت قد وفقت، وأسألـه العفـو والمغفـرة إن كنـت قـد أخطأت، فمنـه وحـده الخير والسداد، وإليه ألجأ، وإليه المصير.

القاهرة والكويت

في شهر أبريل ١٩٩٢

عبدالغفار مكاوي

الهوامش

١ ـ وذلك في المقدمة التي صدر بها ترجمته لملحمة جلجاميش (مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٤) وفي المسرحية الملحمية التي استوحاها منها (وظهرت في سلسلة كتاب الهلال، العدد ٤٩٤، شعبان ــ فبراير ١٩٩٢ تحت عنوان: هو الذي طغى ـ محاكمة جلجاميش) وفي بحث بعنوان «جلجاميش وجذور الطغيان»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٤٢، شتاء ١٩٩٣).

٢ ـ ترتبط هذه الحالات القليلة في تاريخ الفلسفة الغربية بأسماء مذاهب ومدارس وشخصيات نذكر من أهمهم الكلبيين ــ وبخاصة ديوجينيس ومصباحه الشهيرا ـ والرواقيين وسقراط وديكارت وفيشته وماركس وبعض «النفعيين» والواقعيين السذج والجدد والبراجماتيين أو العمليين وأصحاب الموقف الطبيعي أو الإدراك الفطري من التحليليين المعاصرين ــ مثل جورج مور بوجه خاص وأتباعه ــ والنقديين من الجدليين الاجتماعيين من مدرسة فرانكفورت الذين دارت أفكارهم حول اغتراب الفرد «وتشييئه» نتيجة القمع والهيمنة والقهر في ظل الأنظمة الرأسمالية والشمولية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وقد ارتبطت في تراثنا الفكري ـ الفلسفي والكلامي والصوفي ـ إلى حد ما بأسماء عدد من الفلاسفة ــ مثل الفارابي وإخوان الصفا وابن رشد ـ والمتصوفة والفقهاء وفلاسفة التاريخ والاجتماع كالمعتزلة والحلاج وابن تيمية وابن خلدون. والأمر يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من البحث والاستقصاء.

٣ ـ راجع لكاتب السطور: لم الفلسفة؟ الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١، ص ٤٩ وبعدها، ص ٦٧ ـ ٨٧.

٤ ـ راجع على سبيل المثال لا الحصر المقدمتين اللتين كتبهما الدكتور فؤاد زكريا لترجمته لكتاب برتراند رَسِل حكمة الغرب بجزأيه، سلسلة عالم المعرفة، العددين ٦٢، ٧٢، الكويت.

٥ ـ لم يعد هذا الفرع المعرفي مجهولا في لغتنا، لا من الناحية النظرية ولا التطبيقية، وذلك بفضل الجهود الطيبة لبعض أساتذة اللغة والنقد الأدبي والفلسفة عندنا، وإن تكن حتى الآن قليلة ومحدودة بالقياس إلى المساحة التي تشغلها فلسفة التفسير ـ أو التأويل كما يسميها بعضهم ـ في الفكر الفلسفي المعاصر. وتجدر الإشادة بجهود الأساتذة والدكاترة نصر حامد أبو زيد في تفسيراته ـ أو تأويلاته! ـ لنصوص ابن عربي والمتكلمين والنحويين والمفسرين المسلمين، ولمقاله الهام عن الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص (مجلة فصول للنقد الأدبي، ١٩٨٥) وعاطف جودة نصر في كتابه عن النص الشعري ومشكلات التفسير (القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٨٨) بجانب العدد الخاص من مجلة «ألف» مجلة البلاغة المقارنة، التي يصدرها قسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨).

٦ ـ مبلغ علمي أننا لا نملك حتى الآن بحوثا نقدية وعلمية دقيقة لنظم الطغيان والقهر على اختلافها في تاريخنا الطويل، وإن توافرت الدراسات والقراءات العديدة للنظم المعرفية والفكرية والثقافية، وتنوعت حظوظها من الدقة والموضوعية أو من التشوش والاضطراب. إننا نفتقد اليوم أمثال هذه الدراسات النقدية والتحليلية للعقل التاريخي والسياسي التي أصبحت بعد المحنة مطلبا ملحا لن

يعجز عن تحقيقه القادرون المتمكنون؛ هؤلاء الذيـن يعلمون أن لمثل هذه الدراسات نماذج عديدة عند الآخـرين الغربيين، ومنهـا دراسات ميشيل فـوكو المعـرفية أو «الحفـرية» للجنـون والجريمة وأنظمة الرقابة والعقاب، ودراسات يورجين هابرماس عن تحولات الرأي العام الأوروبي منذ القرن السابـع عشر. وأحسب أن الأمر يحتـاج إلى تكاتف الـدارسين لبلورة فكـر سياسي عربي بـالمعنى العلمي والفلسفي الدقيق.



تمهيد عام

يضم هذا الكتاب نصوص الحكمة البابلية التي حفظها الزمان على الألواح الطينية بالخط المسماري، واستطاع علماء الآثار واللغات السومرية والأكدية (البابلية والآشورية) ـ بعد جهود مضنية رائعة استمرت زهاء قرن ونصف قرن ـ أن يقدموها في أصولها الأولى أو في ترجماتها المختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة. وهو يتابع نصوص هذه الحكمة على اختلاف أشكالها وأساليبها في أدب وادي الرافدين الذي لم ينفصل عن حضارته الدينية بوجه عام، فيبدأ بأهم نصوص الحكمة وأشهرها، وهي النصوص الثلاثة المعروفة في التراث البابلي والعالمي تحت هذه العناوين والأسماء: «لأمتدحن رب الحكمة» (ويعرف أحياناً باسم أيوب البابلي أو بالكلمات التي يبدأ بها الأصل وهي «لدلول ـ بيل ـ نيميقي»)، والحوار بين المعذّب والصديق، وحوار السيد والعبد. ثم ينتقل إلى «تجليات» هذه الحكمة في النصائح والنواهي التي كان يوجهها الآباء والحكماء لأبنائهم أو للأمراء الذين عهد إليهم بتربيتهم، وفي التراتيل والضراعات الدينية لبعض الآلهة، والمناظرات الأدبية والحكايات الخرافية على لسان النبات والحيوان، حتى يصل إلى «الحكمة الشعبية» التي تظهر في الحكم والأمثال والأقوال السائرة.

ويبدأ الكتاب بمدخل إلى الحكمة البابلية يستهل بمحاولة تحديد مفهوم الحكمة وتمييزه عن مفهومها في أسفار العهد القديم وفي التراث العقلي والمنهجي اليوناني الذي اصطلح على تسميته بالفلسفة. ويتبين من ذلك التحديد أن مفهوم الحكمة لم يقتصر على البراعة في طقوس السحر والعبادة

وطـرد الأرواح الشريـرة من أبـدان المبتلين بـالمرض والعـذاب، وإنما اتسع في نصوصها المتنوعـة فاشتمل على معان أخلاقية، وتأمـلات كونية، ومشكلات عقليـة عبرت في صـور مختلفـة عن رؤيـة الإنسـان في حضـارة أرض النهـرين للوجود والمجتمع، والخير والشر، والعدل والظلم والمصير.

ويتتبع «المدخل» أصول «حكمة بـابل» عند السومريين[1] الذين قـدموا النمـوذج الحضـاري والثقـافي الذي بقي حيـاً مـؤثـراً حتى بعـد زوال دولهم، وخـراب مدنهم وانقـراض شعـوبهم. فالمعـروف أن البـابليين والآشوريين قـد أخذوا عن السومريين نظام الكتابـة بالخط المسماري، كما نقلوا كنوزا ثمينة من أدبهم ودياناتهم وأساطيرهم في الخلق والبعث، ومن أشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية، ثم طوروها بعد ذلك في أعمال أكثر نضجاً وثراء، (وأشهر الأمثلة على ذلك هي ملحمـة «جلجاميـش» التي أقام البـابليـون على أصولها القصصيـة السومرية بناء ملحميا رائع الكمال والجلال).

بيد أن تفكير البابليين ونظرتهم إلى الحياة والعـالم قد اختلفا مع مرور الزمن وتحت تأثير عـوامل التغير والتطـور السيـاسي والاجتـاعي والثقـافي عن تفكير السـومـريين، كما تغير تفكير البـابليين أنفسهم وتصـورهم للعـالم والقيم، وموقفهم من العلاقة بين الإنسان والآلهة منذ الألف الثانية قبل الميلاد، بعد أن اتخذت الآلهة مـلامح إنسـانيـة واضحـة، و«أسقط» الإنسـان قيمـه وقـوانينـه الأخلاقية والتشريعية على الكون في مجموعه، وبدأ ـ كما قلت ـ في التساؤل عن معـاني الخير والشر، والعـدل والظلم على المستـوى الإلهي والكـوني والبشري، وعن ذنبه فيما يصيبه من مصائب على الرغم من تقـواه وطاعته المطلقة للآلهة. ويتتبع «المدخل» بشيء من التفصيل الأسبـاب المحتملـة لهذا التطـور الـذي تمخضت عنـه أروع نصوص الحكمـة البـابليـة المعبرة عن المشكلات العقليـة والأخلاقيـة والوجدانيـة التي اشتدت حدّتها حـول الألف الأولى قبل الميلاد،

وعن نـزعـات الشك والحيرة والتشـاؤم و«التعب الحضـاري» التي تصـورهـا النصوص الأسـاسية الثـلاثة التي سبق ذكرهـا، والتي تتناول قضيـة اضطهاد الأبرار الصـالحين، إلى جانب معالجتها مشكلـة الموت الذي يبدو أنه كـان منذ العصور المبكـرة هو «الظلم الأكبر» عنـد السومري والبـابلي، لاسيما إذا تذكـرنا الصورة المظلمـة المرعبة التي لازمتها عـن العالم السفلي أو «أرض الـلاعودة»، وتفكـرنا في الصـورة الفـاجعة المؤثـرة التي تقـدمهـا «جلجاميش» ـ في بعض القصص السومرية المجتزأة التي بقيت منها، أو في الملحمة البابلية ـ عن صراع الإنسان لمقاومة الموت وشوقه الجارف إلى الخلود.

ويحاول الكتاب أن «يقـرأ» هذه النصوص المهمـة قراءة متفهمة متعـاطفة، بعيـدة بقـدر الإمكـان عن التسرع في إطـلاق الأحكـام «القبْليـة»، والتعسف بفـرض الآراء والتفسيرات التي تصبها في قـوالب وأطـر ووجهات نظـر غريبـة عنها. ولـذلك تلجأ إلى تجربتها تجربـة باطنة تعتمـد على استشعار روح النص ودلالته ورسالته من داخله، مع وضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي المحدد، وتـوخي الـدقـة والحذر والالتـزام بـآراء الثقـاة في كل الأحـوال. ولا شك أن «الـذات» القارئة لم تستطع أن تحقق هـذا النهج التأويلي (أو الهيرمينـويطيقي) المباطن على الـدوام، إذ منعها من ذلك عجـزها ـ الذي لابـد من الاعتراف به والاعتذار عنه! ـ عن قراءة النصوص في لغتها الأكدية الأصليـة، واضطرارها في بعض الأحيان إلى قراءتها على ضوء المحنة التاريخيـة والحضارية الراهنة التي تعانيها «الذات» العربية الجماعية والفردية على السواء.

وقـد كـان من الطبيعي أن تـواجـه مثل هـذه القـراءة ـ التي تتحـاشى التعميم وإطلاق الأحكام المتسرعة بقدر الإمكـان ـ بصعوبات ومشكلات لا يستهان بها. فهنـاك مشكلة الإطـار التاريخي والحضـاري الذي يفترض الإلمام به قبل الشروع في المحاولة. ومع أن هذا الكتاب ليس تاريخا لحضارة

أرض الـرافدين، فإن قـراءتـه لا تستغني عن قـدر من الإلمام بتاريخ هـذه الحضـارة، في خطوطـه المجملة وعصـوره الأسـاسية. ولـذلك وضعت في بدايته لوحة زمنية موجزة تبين أهم عهـوده وسلالاته وملوكه، ولوحة أخرى بمعالم التطور الأدبي والفكـري في مراحله التاريخية والسيـاسية البارزة، مع خريطتين تساعدان على تعرُّف جغرافيته التي لم تتوقف عن الحركة والتغير، ومـواقع أهم الـدول والمدن الأثـريـة وأسمائها القـديمـة والحاليـة. غير أن المشكلات التي تتصل بـالمنهج والمفاهيم والتصورات كـانت في واقع الأمر أصعب وأدق. ولست أدري إن كنت قـد اهتـديت فيها إلى الصـواب، إذ يكفيني ـ وأنا الغـريب عن مجال التخصص اللغوي والأثري ـ أن أطرحها وأوجه النظر إليهـا، لعلها أن تثير لدى المهتمين أسئلة وإشكـالات أخرى تتعلق بتراثنا و«هويتنا» وجذورهما الممتدة في حضـارتنا وتاريخنا القديم، أو في عصورهما المختلفة ومراحلهما المتتالية بوجه عام (وهي التي لم تزل بحاجة إلى قراءات تفسيرية أو «تأويلية» متعمقة لنصوصها وشواهدها المختلفة في سياقاتها التاريخية والاجتماعية المحددة).

وتتركز المشكلات والإشكالات التي رأيت من الضروري التعرض لها في هذا التمهيد العـام في عدد من الأسئلـة التي سأحـاول الإجابـة عنها بقدر طـاقتي وعلمي المحـدود: حكمة بابـل، فلسفة هي أم حكمـة، مفهوم الأدب ودور الإبـداع أو المبـدع فيـه، معنـى التـاريخ وهل هــو من صنع الآلهة أو البشر الفانين، والأسطـورة ـ مغـزاها عند أهـالي أرض النهرين القـدماء وإمكـانات التفسير والاستكناه لدينا نحن.

وأخيرا تأتي قضية استلهام هذا التراث القديم ومدى ماتحقق منه عند بعض المبدعين ومايرجى أن يتحقق.

١ ـ حكمة بابل: فلسفة هي أم حكمة؟

لو نظرنا في أغلب الكتب التي وضعت عن تاريخ الفلسفة لوجدنا أنها إما أن تتجاهل الفلسفة الشرقية تماما، وإما أن تكتفي بنبذة موجزة عن أهم الاتجاهات والمدارس في الفلسفة الهندية والصينية[٢]، مع إغفال «الحكمة القليلة الشأن» عند المصريين وسكان أرض الرافدين القدماء والعبرانيين كل الإغفال، أو تذكرها في أفضل الأحوال بصفحة أو فقرة وحيدة أو سطور قليلة، وحجة مؤلفي هذه الكتب أن هذه الحكمة لا تؤلف نسقا مترابطا يشبه تلك الأنساق العقلية المتكاملة التي نجدها في بعض المدارس الفكرية في الهند والصين، وأنها لا تسمو إلى مستوى التفكير المنهجي والبرهاني الذي تميز به اليونان، وحاولوا أن يؤكدوا استقلاله عن الاعتقاد الديني والخيال الأسطوري والتعبير الشعري الوجداني.

ولو تأملنا ما قاله كانط العجوز (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) في إحدى رسائله من أن جهده الفلسفي كله قد انحصر في محاولة الإجابة عن ثلاثة أسئلة هي: ماذا يمكننا أن نعرف؟ ماذا ينبغي علينا أن نعمل؟ ماذا يحق لنا أن نؤمن به أو نأمل فيه؟ لكي تكتمل الأسئلة الثلاثة في هذا السؤال: ما الإنسان؟ ـ لكان في إمكاننا أيضا أن نطرح الأسئلة السابقة ـ بالنسبة لبدايات التطور العقلي للإنسان ـ على غير الترتيب الذي أراده كانط أو على العكس منه. فلابد أن الإنسان قد بدأ بالتساؤل عن حقائق الميلاد والموت والمصير أو عن ألغازها، كما تفكر في القوى الخفية التي تفوق وجوده ومعرفته، كالآلهة التي تمثلت له في الظواهر الطبيعية المخيفة، وفي الأرواح والشياطين، وفي قواعد السلوك الصحيح والفعل الأخلاقي أو الفعل النافع، قبل أن يسأل بطريقة نظرية مجردة عن طبيعة الوجود أو طبيعة المعرفة ومجالاتها وحدودها. وإذا كان كل مفكر وكل عصر يقدم إجابات عن الأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود والموت

والحرية والخير والشر. . . إلخ، فقد قدم حكماء بابل أيضا إجاباتهم. صحيح أنها صيغت بلغة شعرية ومجازية وأسطورية مختلفة عن لغة «المقال» البرهانية، ولكن هذا ليس سببا كافيا لتجاهلها والتقليل من شأنها، ولا يسوّغ استبعادها وإخراجها من دائرة «التفلسف» بمعناه العام بحجة أنها لم تصب في قالب «اللوجوس» القياسي والمنطقي الصارم.

ويجدر بنا قبل الخوض في هذه القضية أن نستمع إلى شهادة مؤرخ منصف للفكر الشرقي القديم حيث يقول: «لا يوجد في هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما، وشعوب أوروبا في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي. ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جليا، وانتشرت في شتى الأنحاء. وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض، كما ظُنَّ في الماضي، فيجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكفي نفسه بنفسه، وأن تفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي»(٣).

ولم يعدم التفكير الفلسفي في الشرق القديم من ينصفه ويرد إليه اعتباره من بين مؤرخي الفلسفة الغربية أنفسهم. وأقرب الأمثلة على هذا وأكثرها إشراقا تلك المقدمة التي كتبها الأستاذ «إميل برييه» لكتاب الأستاذ ماسون ـ أورسيل الذي اقتبسنا منه السطور السابقة، والذي قصد به أن يكون تصديرا لتاريخ الفلسفة المشهور الذي ألفه الأستاذ «برييه» وتتمة له. وقد أشار «برييه» في مقدمته إلى الصعوبة المزدوجة التي تواجه دراسة تاريخ الأفكار وتطورها في الشرق: فالفلاسفة يعوزهم الإعداد اللازم للقيام بهذا العمل، وعلماء فقه اللغة لا يميلون في أغلب الأحوال لدراسة تاريخ التفكير الفلسفي. . ومن الضروري، لإدراك أهمية البحث في الفكر الشرقي وفائدته، أن نعرّف الفلسفة تعريفا يتجنب

الإسراف في التجزئة والتحيز. وإذا كانت الفلسفة، كما سماها اليونان، لم توجد إلا في التراث الإغريقي والتراث الغربي الذي يقوم عليه، فلا الفلسفة، ولا موضوعها، قد وجدا بالمعنى الدقيق في الهند أو الصين، ولا من باب أولى في مصر والممالك الآسيوية القديمة. ثم يعترف الأستاذ «برييه» بأن عزل التراث الغربي عما أثر عن الشعوب الشرقية من معارف وتفكير، معناه «الحكم على أنفسنا» بعدم فهم ذلك التراث الفلسفي الغربي نفسه، شأن من يعجز عن فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله(٤). والواقع أنه ليس من السهل العثور على أصول هذا اللحن، ولكن من الممكن الاقتراب منها لإدراك الظروف والشروط المشتركة للفكر الأوروبي الآسيوي، وفهم الحركات الكبيرة التي جابت العالم من أحد طرفيه للآخر. وهنا يستشهد «برييه» بعدة حقائق ساطعة: تفجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه، الأصل السامي لمعظم الفلاسفة الرواقيين، الجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية المحدثة، غزو المذهب المانوي الإيراني الأصل ـ والثنائية الزرادشتية من قبله ـ للعهود الأولى من الفكر الغربي، «ومن ثم يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقرية الإغريقية تقدما منطقيا حتميا».

ويشير الأستاذ «برييه» إلى ثلاث نقاط جديرة بالاعتبار فيما نحن بصدده من الحديث عن مكانة الحكمة البابلية بوجه خاص في تاريخ الفكر الفلسفي: أولها أن الإدراك الواضح للروابط والعلاقات المتماثلة بين المذاهب والآراء في الشرق والغرب لا يتم عن طريق الحكم المتعسف على أوجه التشابه بينها، بل عن طريق الصلات التاريخية المؤثرة القابلة للمراجعة والتمحيص (وهو مبحث لم نتقدم فيه بصورة جادة إلى اليوم!).

وثانيها ضرورة الاعتراف، بجانب بعض العناصر المشتركة التي انتشرت هنا وهناك، بوجود عناصر أخرى ذات «أصالة جذرية» تجعلها غير قابلة

للانتقال من حضارة إلى أخرى. وإذا كان «بـرييه» يمثل لذلك بأصالة الفكر الهنـدي والصيني، فإن الفكرين الـرافـدي أو المصري القديم لا يقـلان عنهما أصالة وخصـوصية. والنقطة الثالثة التي تستحق الانتباه إليهـا هي أن الوثائق والأسانيد التي يعتمد عليها المستشرقون (والمقصود بهم هنا الباحثون في حضارة الشرق وفكـره سـواء كـانـوا من الغـربيين أو الشرقيين) لا يمكن أن تقـارن من حيث طبيعتها بالـوثائق والأسانيد التي يستخـدمها مؤرخو الفلسفـة الغربية. فالأولى أدنى إلى التي يستعملهـا الأنثروبولوجيـون ومؤرخو الديـانات والعلوم والفنـون والصنائع من طقـوس دينيـة، واحتفـالات، وأساطير، واختراعـات فنية، إلى غير ذلك من العناصر التي تستطيع دون سواهـا أن تساعد على إلقاء الضوء على تفكير الأقدمين من سكان أرض الـرافدين ومصر وإيران، وعلى ما يسميه الأستـاذ «ماسون ــ أورسيل» بفلسفتهم «الضمنية»، والأمـر في هذا لا يختلف تقريبا فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطورا في الهند والصين.

وطبيعي أن الأصـول المشتركـة للتفكير الشرقي والغـربي وعـلاقـات التأثير والتأثـر المتبـادلـة بينهما لا تنفي الحقيقــة الـواقعـة، وهي أن طـريقـة النظـر و«الاستكناه الروحي» ليست واحدة فيهما. ولعـل هذا أن يكون هو السبب في لجوء مؤرخ الفكـر الشرقي إلى استخدام كلمات ذات معنى أوسع وأكثر إبهاما من كلمة «فلسفة» ــ المحددة بتاريخها العقلي والمنهجي منذ اليـونان إلى اليوم ـ للدلالة على موضوع بحثه، وهي كلمات الفكر أو الحياة الروحية أو الحكمة.. وبـلا شك أن دافعـه إلى ذلك هو أن معظم النظـريـات والمذاهب والآراء التي نجدها في الشرق عن الوجود والقيم والنفس ومـا بعد الطبيعة والمعرفة ذاتها قد نشأ في الأصل عن طقـوس دينيـة واجتماعيـة، وممـارسات روحيـة وسحـريـة وعملية، بحيث صارت تلك الآراء والمذاهب مع الزمن صـورا فكرية ـ منطقية ورمزية، تبلورت فيها تلك الطقوس والممارسات التي امتزج فيها الدين والشعر

والسحر والأسطورة والاحتفال، وكان الغرض منها هو «الخلاص» أو «الفناء» والاتحاد بالكائن الأعلى أو بالكل، أو إعادة التجانس والتوافق بين الإنسان والعالم وبينه وبين المجتمع، أو إصلاح نظم السياسة والأخلاق والتربية من داخل الفرد قبل كل شيء، أي تحويل الروح وتغيير الكيان الإنساني بأكمله بصورة فعالة، وليس مجرد المعرفة النظرية لذاتها (كما كانت الحال في فلسفة اليونان في معظم عصورها ومدارسها)، ولا جعل الإنسان هو «مالك الطبيعة وسيدها والمسيطر عليها» (كما حدث في التفكير الغربي منذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر، مع استثناءات صوفية عرفانية، أو رومانتيكية ووجودية، أو تأويلية «هيرمينويطيقية» لا تقلل بحال من تفوق مبدأ السيطرة على العالم الذي أصبحت «التقانة» الحديثة بقدراتها الهائلة بالنسبة إليه أشبه بالطفل المعجز الجبار الذي يلعب بالنار، أو بالثمرة الحلوة المرّة التي نضجت على فروع شجرة الفلسفة والعلم المنهجي).

لا شك أن الأنظمة الفكرية الأولى المتعلقة بتركيب الكون وحقيقة الإنسانية قد بدأ تصورها لأول مرة في مراكز الحضارة والثقافة التي ارتفع ضوؤها عبر الدول والعصور المتوالية في أرض مابين النهرين، بالإضافة إلى الحضارتين الكريتية والمصرية اللتين كانتا بالنسبة لها كالمحيط بالنسبة للمركز. فتأسيس المجتمع والدولة، وبزوغ الضمير الإنساني، وإصدار التشريعات والقوانين الإصلاحية، وتصوير الآلهة المرتبط بطبيعة التربة، وتجسيدها لقوى الطبيعة وظواهرها، والوظائف الموكولة لأبناء الآلهة أو المفوضين عنهم من الملوك في تحقيق خصب الطبيعة وتنظيم الأحداث والدورات الكونية، والتضحية بالقربان وارتباطها بتصور خلق الإنسان من الدم والطين، وتطهره من دنس الشياطين والأرواح الشريرة للمشاركة في الطبيعة الإلهية، ثم تمرده على الآلهة التي سمحت بشقائه وألمه رغم صلاحه وتقواه وعدم تقصيره في تقديم القرابين وغيرها من

فروض الطاعـة ، وتساؤله بعد ذلك عن طبيعـة الخير والشر، والعدل والظلم، والقدر والحريـة والخلود الـذي استأثرت به الآلهة عنـدما سوّت طبيعته وكتبت عليـه الموت ــ كل ذلك قـد سـاعد على نشـأة مشكلات مـابعـد الطبيعـة عن مشكلات الطبيعة (الأرضية والجسدية)، وعن الجهود والطرق النفعية والعملية (في التنجيم والسحر والـوزن والكيل ومسح الأراضي) التي تطورت بـدورها إلى جهـود تجريبية أكثـر تنظيما في الفلك والطب والحسـاب والهندسـة . أضف إلى ماسبق نصيب الفكر الرافدي في تكوين الفكر والعلم العالمي؛ من الاعتقاد في النظام الكـوني وأثره في النظـرية الخاصة بـالزمن ومظـاهرهـا الفلكية، والإيمان بالقضاء والقدر باعتباره قدرا كونيا ومصيرا بشريا، والفكرة الغامضة عن السماء باعتبارهـا سقف العالم وأباه الذي ينفـذ منه النور وتتساقط منـه مع المطر بذور الحياة التـي تتلقاها الأرض وارتبـاط هذا بـالملك الأعلى ابن السماء وأبي الشعب (من «الانسيّ» أو «اللوجال»* السومري والملك البابلي، إلى الفرعون المصري، إلى الإمبراطـور الصيني)، والنظريـة الخاصة بـالخصب والتـوالد الناشـئة عن شعائــر الفصـول والمواسم الدوريـة، والمتصلة بعقيـدة الآلهة الأم أو إن شئت بأسطـورتها المحـوريـة (مثل ننخور سـانج ونينماخ ونيتـو ومـامي أوميمي عنـد السومريين، وأرورو خالقة البشر في ملحمة الخلق البابلية، وبلت إيلي أو بعلة أيلي التي ربما تكون هي عشتار البابلية أو أستارتـة الكنعانية)، وبدايات نظرية الخلق في أسـاطير التكوين السـومريـة وملحمة الخلق البـابلية، ونظـرية الخير والشر، والنظام والفوضى، والسكون والحركة . . . إلخ .

ولو أطلقنـا كلمة الفلسفـة بمعناها الأعم على أيـة حكمة أو رؤيـة متسقة وشـاملـة يكونها الإنسـان عن نفسـه وعن العـالم والمجتمع، وقضـايـا الأصل

* الانسي واللـوجال كلمتـان سومـريتان تعنيـان الحاكم أو الملك الكـاهن الذي يجمع بين السلطـة الدنيوية والدينية .

والمصير والوجود والقيم، وسائر القضايا التي يتساءل عنها بما هو إنسان يحيا في العالم ومع الناس ويقلقه الموت وما بعد الموت، أو على الصورة التي حصلها في وعيه ثم عبّر فيها بمختلف وسائل التعبير عن تجربته بالواقع في مجموعه ـ لو فعلنا ذلك لكان من حقنا القول إن الفلسفة كانت حاضرة في وعي الإنسان منذ أن فرغ من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي وبدأ يعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين، حتى لو تم تعرُّف مستوى هذا التعقل عن طريق تحليل «القول» الأسطوري أو الشعري، واستخلاص بنية علاقاته الكامنة في صوره واستعاراته ورموزه وصيغه المجازية المختلفة، ويكون علينا في هذه الحالة أن «نجرب» هذه الفلسفة الحية في خصوصيتها النوعية وسياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي المحدد، وأن «نعايشها» و«نستحضرها» في كيانها التعبيري العَيْني الذي تجسده لغاتها وأساطيرها وملاحمها وتراتيلها وأغانيها وحكاياتها وخرافاتها وأمثالها وحكمها وسائر ما أبرزه علماء اللغة والتاريخ والآثار من شواهد رؤيتها وحكمتها. . ولا بأس على الإطلاق من استخلاص الأفكار المترابطة في هذه الحكمة الحية وبلورتها في نسق متكامل. لكن الخطأ كل الخطأ ـ في تقديري على الأقل ـ أن نأخذ على الحضارات الشرقية القديمة أنها لم تصب تجربتها بالوجود في قالب «اللوجوس» اليوناني ـ الغربي كما سبق القول، وأن تبذل الجهود في تلمس» البذور الفلسفية التي أينعت فيما بعد لدى اليونان»[٥]، بحيث يصبح التفكير الأسطوري والشعري والعلمي «العملي» مجرد تمهيد أثر تأثيرا لن يستطيع أحد اليوم أن ينكره لهذا «اللوجوس»، وكأنما كان أشبه بتباشير الضوء المرتجفة المتعثرة التي سبقت إشراقة شمس العقل الإغريقي المنتصر، أو كأنما هو الضلع الأول في مثلث جدل الروح أو العقل الكلي المطلق في مسيرته التاريخية و«الدرامية» الهائلة التي بدأت مع حضارات الشرق القديم (في الصين والهند فالإمبراطورية الفارسية بما فيها الحضارة البابلية

والفينيقية ومصر التي كانت بمنزلة «المركب» من العناصر السابقة، والمعبر والجسر إلى حرية هذا الروح أو العقل المطلق ووعيه بذاته بدءا من اليونان والرومان حتى اكتماله عند الجرمان[٦].

لا ضير كما قلت، من البحث عن علاقات التأثير والتأثر، بشرط أن يستند هذا البحث في كل الأحوال إلى قراءة الشواهد والأسانيد الأصلية قراءة متأنية، مع استخلاص بنيتها الخاصة والحذر من إدراجها تحت بنية أخرى أو إذابتها فيها أو حتى مقارنتها بها. فالمشكلة مع أمثال هذه البحوث أنها تبذل العرق والجهد لإثبات أصالة الفكر الشرقي واستقلاله بمقاييس «اللوجوس» (العقل القياسي اليوناني) ومفاهيمه ومصطلحاته في أغلب الأحيان، وبهذا تكرّس التبعية التي انطلقت أساسا للتحرر من نيرها، إذ تظل أسيرة لهذا العقل، مقيدة بنموذجه «المطلق» الذي لم يكن الفكر الشرقي سوى تمهيد أو إعداد له (قد لا يخلو من الروعة والجلال، وإن خلا من الفلسفة بمعناها المنهجي الدقيق!) ومن ثم يقعون - عن قصد أو غير قصد - فيما أرادوا نفيه، ويهدرون الطاقة في شيء يهم الباحث الغربي قبل أن يهمنا، ويرفعون «اللوجوس» إلى مستوى المعيار والمقياس، ويتوجونه بأكاليل المجد التي هو في شغل عنها بإثبات تفوقه الساحق في هذا الميدان نفسه، وفي غيره من الميادين.. أي أنهم يرتدّون إلى جدل «هيجل» المتحيز المتعالي في تفسيره للتاريخ، وإلى أفكار «ليفي - بريل»[٧] المشهورة عما «قبل المنطق» والعقلية البدائية، وآراء «هنري فرانكفورت»[٨] وزملائه عن مغامرة العقل الأولى «قبل الفلسفة»، ورؤاه «الأسطورية» التي سبقت انفصال «الأنا» البشرية عن «الأنت» الطبيعية، واستقلال «الموضوعي» عن «الذاتي»، وزحف العقل المتحرر من أغلال المحرّمات المقدسة.

وعلى الطرف الآخر نجد من الباحثين المخلصين من يبذل الجهد المضني في

طرح ثوب «اللوجوس» على الفكر الشرقي لستر «عوراته» الأسطورية، فيسمي تعدد الآلهة عند السومريين تعددا للأسباب، ويقسم هذه الأسباب إلى فئتين سلبية وإيجابية، ثم يقرنها برموز أخلاقية على الشر والفوضى والعماء من ناحية، وعلى الخير والنظام والنور والبناء من ناحية أخرى، وينظر إليها في النهاية نظرة «اجتماعية واقعية» باعتبار أن الآلهة يستهدفون خير الجماعة« عبر ألوان من النشاط الفكري جسّدتها الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمرتبط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة»[٩].

ثم يتجه إلى البابليين فيؤكد أن مسألة «الجوهر» قد احتلت موقعا في تفكيرهم، وأنهم قد أدركوا قانون العلّية إدراكا واعيا عندما أضفوا النظرة الكونية الطبيعية على المجتمع الإنساني، وبذلك نجح المفكر «التأملي» في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الاجتماعية للحوادث الطبيعية والإنسانية، مما دفعه إلى تنظيم حياته الاجتماعية تنظيما لم يعرف في مكان آخر، بحيث جاءت إجاباته على المشكلات الطبيعية والاجتماعية متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي[١٠].

والغريب أن الباحث الكريم يستطرد بعد ذلك مباشرة فيقول: «ومن الخطأ الحكم عليها ــ أي على تلك الإجابات ــ بمنظور العصر، أو على ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني «المكتمل على يد الأوروبيين»، وكأنه شعر بوقوعه في الخطأ فلم يحاول إصلاحه بل تمادى فيه. فقد أخذ يفسر مادة النصوص الأسطورية والملحمية والشعرية من خلال المفهوم اليوناني ـ الغربي عن الفلسفة، وكانت النتيجة أن وضعها في قوالب تأملية وعقلية مجردة من هذا القبيل: جدل الصراع في الطبيعة وثنائية التناقض الأصلي، تفسير الكون على أساس حيوية المادة وفي إطار وحدة وجود فيضية (في ملحمة الخلق البابلية)، التوصل لقانونين منطقيين «هما الذاتية والشبه»، استخدام «منهج البحث» المعتمد على القياس

والتمثيل، والتجربة والتركيب، والاستدلال والاستنتاج، تفسير الظواهر بلغة الزمان والمكان والعدد، القول بالأصل السرمدي للخلق الذي لم يتم من لا شيء، الارتقاء من الطبيعة إلى ما وراءها ومنح المبادىء أو الجواهر قوى تتناسب ودورها في الكون، إدراك العناصر الأربعة قبل اليونان، تأثير الحوادث الفلكية والكونية على مجرى الحياة في الأرض «بما يقترب من فكرة عالم المثل»، القول بالغائية في الكون والحياة والصراع الجدلي الذي ينتهي إلى الانسجام والنظام، القول بالهيولى الأولى «اللامتعينة واللا محدودة» التي تكمن فيها بذور المخلوقات، أفكار التجسيم والحلول التي جسدتها عناصر إلهية في قوى الطبيعة، القول بوجود قوانين ثابتة في الطبيعة والمجتمع توجهها وتسمى «الميات» ورفض المصادفة والعشوائية[١١]. إلى آخر هذه الأحكام التي تحاول أن تثبت وجود «اللوجوس» رافدي وتنسى أنها ـ بالتعبير الهيجلي ـ قد «رفعته» في «المركب العقلي الأعلى» الذي أرادت منذ البداية أن تثبت استقلاله وتميّزه عنه.

وقد يبلغ الأمر ببعض الباحثين ـ على العكس مما تقدم ـ إلى حدّ نفي «العقلانية» عن الفلسفة اليونانية نفسها، والتأكيد الجازم ـ الذي لا أظن أن أحدا يوافق عليه ا ـ بأن «أوج العقلانية في الفلسفة هو حضيضها»: إن أوج ازدهار الفلسفة اليونانية متمثلة في تكوّن المدارس الفلسفية بالمعنى العميق الكامل على يد أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة، هو نفسه حضيض العقلانية، والرجوع إلى المسلمات نفسها الغيبية للبدائيين، موضوعة بكلام منمّق ونظام فلسفي يخفى على غير الخبير معدنها الميثولوجي البحت. «فما فكرتا المثل والتناسخ عند أفلاطون وهي كل فلسفته، وما الإله المحرك الغائي والعقول الفلكية عند أرسطو وهي عماد ميتافيزيقاه، وكذلك ما فكرة أفلوطين عن الفيض، والواحد الذي يلد، والبذور التي تصدرها النفس الكلية إلا ترّهات خرافية»[١٢].

وواضح من العبارات السابقة أن الهدف الذي يرمي إليه الباحث هدف مزدوج. فهو يحاول من جهة أن يثبت أن معظم ما نسميه فلسفة قديمة، وبعض الحديثة، خارج عن دائرة «الفلسفة» بالمعنى «العلمي» و«العقلي» الذي يفهمه منها، وأن حظ الفلسفة اليونانية من العقلانية، متمثلة في كبريات فلسفاتها، هو في الجوهر حظ أيّ من المواقف البدائية قبلهم. كما يحاول من جهة أخرى أن يبرهن على أن دعوى ابتداء الفلسفة مع اليونان دعوى فارغة، وأننا لو فهمناها بالمعنى التاريخي الشامل لكل المواقف ـ من مثالية ومادية، وسواء قامت على العلم أم على التأمل والفرضيات الخيالية ـ لتحتم علينا القول إن «فلسفات اليونان الميتافيزيقية الكبرى هي مجرد عمل بأن استمد المواد الخام، بل ربما الخطة عموما «لبنائه الذي يبنيه، من الشعوب البدائية، واعتقادات الحضارات المعاصرة له والمتقدمة عليه»(١٣)، وكأن القول بفلسفة «بالمعنى الشامل لكل المواقف» في حضارة وادي الرافدين يستوجب قبل ذلك نفي «العقل» و«المعقول» و«العقلانية» عن فلسفة اليونان وآرائهم الميتافيزيقية خاصة، لكي يتسنى القول إن شأنهم في ذلك شأن السابقين من «الشعوب البدائية» الذين استمدوا منهم مواد البناء.. وبذلك يضحّى بالعقل والعقلانية، ويسلبان من اليونان وغير اليونان، لتأكيد مفهوم أيديولوجي محدد لهما، لم يكن من الممكن أن يظهر إلى الوجود بغير ذلك التطور الطويل.

هكذا نجد أنفسنا ـ كما يقول المناطقة ـ بين قرنى الإحراج. فإن نحن بلورنا المفاهيم والقضايا الفلسفية الكامنة في الفكر الشرقي في نسق مشابه للنسق العقلي اليوناني، وقعنا في المبالغة، ووجدنا أنفسنا على حافة «اللامعقول»، وإن حاولنا أن نجرد العقل الفلسفي اليوناني من عقلانيته حتى لا يكون أفضل حظا من «اللاعقل» الشرقي الأسطوري، تردّينا في هاوية مظلمة غابت عنها كل مصابيح العقل.. وفي الحالين نخطىء التحليل والتفسير ونفتقد المنهج، نتطلب في الماء جذوة نار، أو نلقي الماء على جذوة نار.

والأمر مع الدين ليس أفضل حالا مما هـو عليه مع الفلسفة . فإذا كنا قد لمسنا بعض المشكلات التي تواجه «بلورة» الحكمة البابلية في نسق عقلي ، فإن صعوبات مماثلة تـواجه محاولـة استخـلاص نظـام أو نسق ديني (لاهـوتي) . وتـرجع هـذه الصعوبات إلى سببين : طبيعة الشواهد والبيّنات المتوافرة لدى الباحثين ، ومشكلة الفهم التي تعوقها حواجز التفسير وقوالب التصور المسبقة .

أما عن الأمر الأول فإن شـواهد «الدين» الرافدي (مع مـافي استخدام هذا التعميم من مخاطـر!) أثريـة بقدر ماهـي نصية . والشـواهد الأثريـة تتمثل في خرائب المباني التي كانت مسرحا لممارسة الطقـوس الدينية ، من مزارات ومعابد و«زقـورات» (أبراج) معـابد ومـوضوعـات متعلقـة بالعبـادة كالصـور وأعمال النحت البـــارز أو القليل البروز والأختـــام الأسطـــوانيـــة والتماثيل وأدوات التعزيم[١٤] . صحيح أن العلماء قد درسوا هـذه الآثار من النواحي الفنية وعرفوا أسماءهم ووظائفها ، ولكن مشكلة «المعنى» الكامن وراء الوصف التفصيلي لا تزال مطـروحة ، والأجوبة عنهـا لا تزال محجوبة في آفـاق يكتنفها الصمت والغموض . والتسرع باستخلاص نتائج فكـرية وعقيدية ، أو بتركيب بنـاءات أيديـولوجيـة فـوقية لابـد أن يكون نـوعـا من التبسيط المخلّ بالعنـاء الواجب والجهد المضني الـذي يتعين بذله للاقتراب من حضـارة بعيدة لم نفرغ بعد من استيعـاب دلالات آثارهـا ورموزهـا عند أهلهـا القدمـاء ، ولم نهتد إلى الكشف عن غوامض نصـوصها العسيرة بصـورة نهائية . وأما عن الأمـر الثاني فـلابـد أن نسأل أولا : هل يمكن أن تلقي النصـوص ضـوءا كافيـا على هـذه الظـاهرة المتنـوعـة الـوجوه التي نسميهـا بـــ «الدين» الـرافـدي»؟ وهل تحمل النصوص المكتوبة وعداً بالفهم الدقيق لمعنى الدين في زمن أو عصر محدد ، أو لمعانيه المختلفة باختلاف مراكـز العبادة وأنواع الطقوس عبر تاريخ امتد أربعة آلاف سنـة أو يـزيـد؟ وهل تستطيع هـذه النصـوص أن تكشف عن الحقيقـة

الباطنة للدين في مواقف الموت والألم والمرض وخيبة الأمل التي عاناها الأفراد، أو في كـوارث الهزائم وتـدمير المدن وتقلبات الطبيعـة والأوبئـة التي واجهتهـا الجماعات؟ كيف تفـاوتت الاستجابـات الدينية لهذه المواقف بتفـاوت السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي، وكيف قرىء النص أو كتب وفهم في كل سياق محدد، سواء أكـان هذا النص ضراعة لـلآلهة، أم أسطورة، أم رقية وتعـويذة، أم أغنيـة أم قصيـدة؟ إن النصوص التي تـوصف عـادة بأنها دينيـة تنقسم إلى ثلاثـة أنواع: التراتيل والصلوات، والأسـاطير، والنصوص المتعلقة بـالشعائر والطقوس، وكلهـا تشارك في تكـوين التجربة الـدينية وتأديـة الفعل الديني. فهل يمكننا أن نستـدل من نصوص الأدعية والصلـوات على أفكار محددة عن علاقـة الفرد بالآلهة، وعـلاقته بنفسه وبالمجتمع والكـون، وواجباته الـروحية والأخـلاقيـة، أو هل يمكننـا أن نخـرج منهـا بتصـور دقيق لمشكـلات الموت والخلود والعالم الآخر؟ إن لغـة النصوص الأكدية تكاد ـ من نـاحية المعبود ـ أن تجمع على تصوير الألوهية في صورة مخيفة، مع تأكيد النور الساطع الذي يشع من الإلـه وكل ماهـو إلهي، ويبث الإحساس بـالرعب في العقـول والنفوس. وهي ـ من نـاحية العبد ـ تلـحّ على طاعة التقي الورع الـذي لم يقصر في القيام بالطقـوس، والوفاء بواجبـاته نحو خـدمة الآلهة وإطعامها، انتظـارا للمنفعة المتبادلة التي سـتردّ إليه وإلى أهله، مع حالات نادرة ترددت فيها أصوات الأبرار المبتلين بغير ذنب جنـوه، وإن عبرت عن سخطهم وذهولهم من الظلم الـذي أصابهم أكثر من تعبيرها عن تمرد أو تجديف صريحين.

أمـا نصـوص الأسـاطير المعـروفـة التي تـروي قصص الآلهة وأعمالهم وصراعـاتهم، كما تتنـاول نشأة الكون وخلـق الإنسان وأخبـار الهبـوط «لأرض اللاعودة» والرجوع منهـا.. إلخ فهي «تمثل جزءا أساسيا من الإبداع الأدبي في حضارة الرافدين. لكن هل لها قيمة من النـاحيـة الدينية بجانب قيمتها الأدبية

التي لا تنكر؟ أم أنها ـ كما يزعم أوبنهايم ـ تهم ناقد الأدب أكثر مما تهم مؤرخ الدين، وتردد قصصا شعرية تغنى بها شعراء البلاط السومريون وقلّدهم فيها الكتاب البابليون منذ العصر البابلي القديم لإمتاع الملك وحاشيته أو تسلية الجمهور، باعتبارها ذكريات من الماضي البعيد؟

وأخيرا نأتي إلى نصوص الطقوس نفسها بصيغها التقليدية المحفوظة عن أداء الشعائر، ولوازم التضحية كما كانت تتم في المعابد وفي الاحتفالات برأس السنة الجديدة، وكما كانت تجري على سبيل المثال في معبد «الإيزاكيل» في بابل. بيد أن معلوماتنا عن تاريخ هذه الطقوس وتطورها ومدى ثباتها عبر العصور ومراكز العبادة.. إلخ لا تزال شحيحة ولا تكشف عن طبيعة «الحياة الدينية» بمعناها الأصيل، شأنها في ذلك شأن نصوص الطقوس السحرية التي كان الهدف من ورائها هو طرد الأرواح الشريرة أو إيذاء الأعداء وتدميرهم. هذا فضلا عن استحالة الكلام عن «دين» واحد أو «تجربة» دينية واحدة في حضارة امتد عمرها ـ كما قلت ـ آلاف السنين، وخضعت لتقلبات النشوء والتطور والازدهار والأفول في أماكن وعصور مختلفة، كما تباينت ظواهرها وآثارها الاجتماعية أشد التباين من وجهة نظر الملك والكاهن، والإنسان العادي أو «رجل الشارع» المجهول والمظلوم على الدوام.

لهذه الأسباب كلها يصبح الحذر من التعميم والتفسير الشامل أمرا يفرضه موضوع البحث المتنوع في أبنيته وأبعاده، كما يؤكده تجدد البحث العلمي نفسه، ومفاجآته المتوقعة وعدم توصله إلى نتائج وأحكام نهائية في فهم النصوص وترجمتها، مما يعزز ضرورة إعادة التقويم والتفسير في كل مرة، ومن داخل ظروف ونصوص محددة يمكن أن تثير من الأسئلة أكثر بكثير مما تقدم من أجوبة.

٢ ـ مفهوم الأدب ودور الإبداع أو المبدع فيه :

من أصعب الأمــور أن يتحدث المرء عن الإبداع، في أدب يجهــل لغته أو لغــاته الأصليــة. غير أنني سأقتصر هنا على أقــوال بعض الثقاة عنــه، راجيا أن أقترب مـن جوانب الجدّة والأصـالة في نصـوص الحكمة البـابلية بوجـه خاص، ومن معنى الحكمـة ومغزاها في بعض النصـوص الأخرى. ولابد قبل الحديث عن الإبداع والمبـدعين من الإلمام بعدد من الحقائق التي أجملها على النحو التالي :

١ ـ تعـود بـدايـات النصـوص الأدبية الأكـديـة (بـاللغتين البـابليـة والآشوريـة) ـ بعد بدايـات أسبق منها بنصوص ووثائق إداريـة وغير أدبية بالمعنى الدقيق ـ إلى نحو منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد. وقـد توافرت هذه النصـوص وتنوعت منذ عام ١٨٠٠ ق.م (أي في آخـر فترات ازدهار الأدب السومري ـ بين عامي ٢٠٠٠ و١٨٠٠ ـ الذي يصعب فصـل تراثه عن التراث الأكدي) بحيث يمكن القول إن الإبداع البـابلي قد تدفق نحو سنة ١٦٠٠ ق.م. ويبـدو أن الأعمال الأدبية التي كتبت بعد هـذه المرحلة كـانت محدودة العدد، إذ شحّـت المصادر البـابليـة أو انعدمت تمامـا فيما يسمى بـ «العصر المظلم» الـذي امتد من أواخر العصر البـابلي القديم إلى الثلث الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد. وقـد شهد العصر التالي ـ وهو العصر الكشي الذي كان عصر التقنين للتقاليد والنماذج الأدبية والعلمية ـ ظهور سلسلة مـن الأعمال الأدبية المعبرة عن الحساسية الدينيـة وعن تطور موقف الإنسان من الدين (كالتراتيل ونصوص الحكمة).

وقد استمر تدوين النصوص السـومرية حتى القرن الأول قبل المسيح، أي بعد انقراض اللغـة نفسها بقرون عديدة، مع إثبـات الترجمة الأكدية في معظم الأحوال بين السطـور، كما استمر استخـدام السومريـة والأكديـة في الطقوس

والتراتيل الدينية حتى بعد انقراضها وحلول اللغة الآرامية محلها، أي أن التراث الأدبي ظل حيا في عصر الآخمينيين الفارسيين (٥٣٨ ــ ٣٣١ ق. م) وعصر المقدونيين والسلوقيين (٣٣٠ ـ ٩٦ ق. م).

٢ ـ مازال التأريخ لأدب وادي الرافدين القديم وتتبع مراحل تطوره وتحوله يمثل مشكلة تواجهها صعوبات كثيرة. فلم تتوافر بعد الدراسات والبحوث الكافية عن أجناس هذا الأدب وأساليبه وخصائص نثره وشعره ــ سواء من ناحية الفن الشعري أو من ناحية العروض، بل إن تمييز الأعمال الأدبية من الأعمال غير الأدبية (الدينية والسحرية والتاريخية والعلمية . . . إلخ المتداخلة معها) لم يزل كذلك أمرا شاقا لا يخلو من المعضلات. صحيح أن هناك دراسات عديدة عن أعمال أدبية محددة، كالملاحم والأساطير، وهناك بحوث تناولت جنسا أدبيا معينا أو ذهبت في التخصص إلى حد تحليل بنية البيت الشعري في النصوص الملحمية مثلا. غير أن الوقت لم يحن بعد لتقديم تاريخ أدبي بمعناه الشامل والعام[١٥].

٣ ـ وتواجهنا كذلك مشكلة تعرُّف أصحاب الأعمال التي يمكن الاتفاق على وصفها بأنها أعمال أدبية، وتحديد أسماء مؤلفيها أو «مبدعيها». فقد جرت عادة الدارسين على نسبتها لمؤلفين مجهولين، لأن «الشاعر» لم يوقع باسمه على هذا العمل أو ذاك إلا في حالات نادرة. وحتى في الحالات النادرة التي توجد فيها أسماء على بعض الألواح، يصعب الجزم بأن الاسم لشاعر أو أديب، إذ إن الأرجح في معظم الأحوال أن يكون هو اسم الناسخ الذي دوّن النص على اللوح الطيني. أضف إلى هذا أن قوائم الأعمال الأدبية وفهارسها المتوافرة بأعداد كبيرة، تنسب هذه الأعمال في كثير من الأحوال لمؤلفين محددين. ولكننا نفاجأ في بعض الأحيان بأن أسماء هؤلاء المؤلفين هي في الواقع أسماء آلهة، وبأنها في أحيان أخرى أسماء شخصيات تاريخية أو كتبة ونسّاخ سبق تعرُّف

أسمائهم من نصوص أخرى. وكثيرا ما يتعذر على الباحثين تحديد علاقة هؤلاء «المؤلفين» بمعظم الأعمال المذكورة في الفهارس، لسبب بسيط هو أن نصوص هذه الأعمال نفسها مفقودة!

وإذا كان من الصعب تفسير ظاهرة غياب أسماء المؤلفين والأدباء، أو إرجاعها لسبب واحد ـ كالزهد في الشهرة مثلا أو إنكار الذات والحرص على إخفائها، على العكس من المؤلف والأديب المعاصر الذي طغت عليه النرجسية والتهافت على ذيوع الاسم وبريقه في كل وسائل الإعلام والتوصيل الممكنة والمستحيلة! فلا يجوز أن نستنتج من ذلك أن كل هذه الأعمال الأدبية أعمال جماعية، شارك في تأليفها شعراء وأدباء ومنشدون، فقد يتضح من مضمون النص أن قصيدة أو ملحمة معينة قد أُلّفت لمناسبة خاصة أو في موقف محدد، وأنها في الحقيقة من وضع مؤلف واحد (كما في ملحمة «إيرا» ـ إله الأوبئة والدمار ـ المتأخرة التي كتبت في فترة انتشار الطاعون والاضطرابات في المدن البابلية، وذلك لتبشير سكانها بانفراج الشدّة وزوال غضب ذلك الإله الذي صمم على القضاء عليهم، إذ يذكر المؤلف اسمه في خاتمة القصيدة الملحمية ويزعم أنها أوحيت إليه في الحلم، وأن الإله المخيف ـ الذي نجح وزيره إيشوم في تهدئة غضبه! ـ سيبارك الإله الذي تتلى الملحمة في معبده المقدس، والملك الذي سيسمعها، والمغني الذي سينشدها، والكاتب الذي سيتعلمها ويدونها على الألواح...)[١٦] ـ ولا يصح أيضا أن نفهم من تكرار الموضوعات والصور الفنية، والأوصاف والصيغ البلاغية، في أعمال مختلفة تنتمي إلى جنس أدبي معين، أن هذا العمل جزء من تراث شعبي تناقلته الشفاه جيلا عن جيل. فعلينا أن نتذكر أننا نتعامل مع حضارة قامت فيها الكتابة بدور بالغ الأهمية، وأن القراءة والكتابة كانتا محصورتين في شرائح محدودة من السكان، وبخاصة في طبقة «الكتاب» الذين يفضل تسميتهم

«الأدبـاء» أو «المثقفين». ويمكن أن نتصـور أن هـؤلاء الكتـاب والمثقفين قـد تعلمـوا تلك الصيغ والأسـاليب والموضـوعـات المكـررة ضمن مـا تعلمـوه في مدارس التعليم «الأدوبا» أثناء دراستهم للنصوص الأدبية المأثورة وتدربهم على حفظها وتدوينهـا على الألواح. ولا يصدق هذا على الملاحم والتراتيـل الدينية والقصص والأسـاطير وحدها، وإنما ينطبق كـذلك على النقوش الملكيـة التي اشتملت على «حوليات» الملوك ووقائع حكمهم، وأخبار بطولاتهم وتضرعاتهم للآلهة، والتي ألفهـا الكتاب في العصور الـلاحقة (كـالعصر البابلي الحديث) متأثرين بالنقوش المدونة في عصور أسبق.

٤ ـ وأخيرا تأتي المشكلة التي أشرنا إليهـا من قبل، وهي افتقاد مايمكن تسميته «الفن الشعري» في الأدب الأكدي. فنحن لا نعرف ما المثل الفنية التي تطلع إليهـا الأدبـاء، ولا الغـايـات التي أرادوا تحقيقهـا، ومن ثم لا نعـرف المقـاييس والمعـايير التي يمكـن أن نـزن بها أعمالهم. ولـذلك يبقى الاختلاف بين العلماء ـ وبيننا نحن القـراء العاديين ـ على قيمة هذه الأعمال ومستوياتها الفنيـة أمرا يحكمه الذوق ويقـوم على أسس ذاتية، كما تتفاوت فيه أحكام العلماء والقراء على قدر خبرتهم بـاللغة الأدبية والإنتاج الأدبي في هذا الأدب وفي غيره من الآداب القـديمة. وطبيعي أن يزيـد العلم بطبيعة اللغة الأصليـة وخصائص الأعمال الأدبيـة فيها من رهـافة الـذوق ودقته. ولكن هـذا العلم نفسـه بـالأجنـاس والنماذج الأدبيـة، وببنيـة الشعـر وخصائصـه وعوامل تـأثيره. . . إلخ لم يزل ـ كما سبـق القول ـ بعيـدا عن الوصـول إلى نتائج نهائية يمكن الإجماع على صحتهـا، فضلا عن أن أرض الرافدين المعطاءة لا تزال تدخـر للباحثين كنوزا لم يكشف عنها بعد، وربما تغيّر من الأحكام السائدة في كثير من هذه الأمور(١٧).

***

لو أطلقنا اسم «الأدب» على النصـوص المسمارية التي لا تنحصر وظيفتها في «الأخبار» والتقرير المباشر، لوجدنا أنفسنـا أمام شكلين من أشكال التعبير يمكن أن يطلق عليهما ذلك الاسم: الأول شـاعـري في روحه وأسـاليبـه التي طورتها التقـاليد الأدبيـة وثبتتها مع الـزمن، والثاني «أدبي»، وإن لم تتضـح فيه تلك التقاليد بصورة مباشرة أو مقصودة.

ونبدأ بـالنصوص المتنوعة من القسم الأول فنـلاحظ عليها سمات الأداء أو التعبير الشعري، من تشكيل إيقاعي لـوحدات جملها الأساسيـة والفرعية، أو أبياتها، في مقطوعات يتفاوت طولها بين وحدة من شطرين أو ثلاثة أو أربعة، أو وحـدات يبلغ كل منهـا عشرة أسطـر أو أكثر، والقطع أو تشطير السطـر الواحد إلى وحدة مركبة من شطرين، أو مصراعين، يجمع بينهما توازي الأفكار والمعاني وتناظـرها أو الترادف والتكرار أو التضاد، واختيـار المفردات المنتقاة أو غير الشائعـة والموضوعات المتميّـزة، واعتماد الإيقاع الشعـري على تقسيم بنية الجملـة إلى وحدات جـزئية مكـونـة من عدد من الكلمات يتراوح بين الأربعـة والسبعـة، بحيث تؤلف خصـائصها الصـوتيـة ـ كما سبق القـول ـ وحـدة أو نموذجا من شطرين يفصل بينهما القطع الذي يدل عليه النسّاخ في العادة بترك مسـاحة خـالية. والمعـروف أن الشعـر البابلي يخلـو من الرويّ، ولكن طبيعـة النموذج المشار إليه لم تعرف حتـى الآن ولم تحدد بنية أوزانه تحديدا دقيقا، كما لم يتأكد بصـورة قاطعـة إن كان «البيت» يعتمـد على النبر أم على طول المقطع أو قصره أو عليهما معا لترتيب الكلمات ومجموعـات الكلمات في داخله. ويبدو ـ فيما تزعم الأستـاذة راينر ـ أن الـوزن لم يكن كميا، وأن محاولات تحديد قـواعده بعـدد معين من المقـاطع أو وحدات النبر لم تسفـر حتى الآن عن أي نجـاح. ويبدو أيضا ـ كما يقول الأستـاذ أوبينهايم ـ أن الربط بين شطري البيت لم يكن يخضع لقواعـد الوزن بقدر مـا كان يتقيـد بالتنظيم الشكلي العام من نـاحية،

وبعلاقـات الدلالة والمعنى من ناحيـة أخرى[١٨]. والمألـوف أن تظهر وحـدة المعنى لكل بيت في صيغتين متـوازيتين يفصل بينهما القطع الذي سبق ذكـره، فيتشكل معنى الجملـة في الصيغـة الأولى على نحـو إيقـاعي معين، ثم تأتي الصيغة الثـانية لتكـرر المعنى نفسه بكلمات مختلفـة، تكون في معظـم الأحوال أكثـر احتفـالا بـالصـورة والتعبير المجـازي بـوجـه عـام، وأكثـر ميـلا إلى الصنعـة[١٩]، بحيث يتحكم نموذج المعنى والدلالـة، مع إضافة جمل أخرى إذا اقتضت ذلك ضرورات التأثير الأدبي والفني.

ولنأخذ أمثلـة قليلة لتوضيح مـاسبق «وتطبيقه» بقدر الإمكـان. . فالبيت الثاني من «الدوبيت» يجيء مكمـلا أو شارحا لمعنى البيت الأول، مثل البيتين الآتيين من ملحمة جلجاميش:

صرخت عشتار كالمرأة ساعة المخاض

انتحبت سيدة الآلهة بصوتها الشجيّ

وقد يأتي معنى البيت الثاني مغايرا لمعنى البيت الأول، تمهيدا لتدرج موضوع القصيدة العام، مثل البيتين أو السطرين الأولين من ملحمة الخلق البابلية:

حينما في الأعالي لم تكن السماء قد سميت

وفي الدنى (في الأسفل) لم تذكر الأرض باسم

وللتمثيل على وحدة المعنى في الأبيات الأربعة نذكر إحدى «الرباعيات» في ملحمة الخلق أو التكـوين السابقة الـذكر، وهي على لسان الإلـه «إبسو» زوج الإلهة «تيامت» أو «تعامة» في تبرير عزمه على القضاء على أبنائه من جيل الآلهة الحديثة التي أقلقت منامه:

أعمالهم آلمتني وأمرضتني

فلا أستريح نهاراً ولا أطيق النوم مساءً
لأقضينّ عليهم وأضع حداً لأعمالهم
لكي يعم الهدوء فننال الراحة

وأخيرا يمكن أن نقتبس هـذه السطور عـن قصة الطـوفـان البابليـة، التي تؤلف معظم اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش[٢٠]، وكانت أول ما اكتشف منها سنة ١٨٧٢ :

حتى الآلهة أصابها الخوف من الطوفان،
تراجعوا ولجأوا إلى سماء «آنو»،
هنالك يرقدون خارج (السماء)، قابعين كالكلاب.
عشتار تولول كامرأة في المخاض
سيدة الآلهة تئن ـ ذات الصوت المحبوب.

***

لا شك أن الكثير من أسرار «الشـاعـريـة» في النصـوص الأدبيـة الصريحة للغات منقـرضة، كـالسومريـة والأكديـة، لم يزل بعيـداً عن «قبضة» العلم. ولكن يبدو أن «ديناميات» المعنى وسحر الألفاظ يتعاونان على إيجاد ما نسميه اليوم « الوحدة العضوية» التي كـان الدور الأكبر فيها للمعنى أو الدلالة التي توجه التشكيـلات والإيقاعات الصوتيـة المتنوعة كما سبق القول. ولـو سألنا : هل كـان هـذا «الشعـر» ممـا يُقـرأ أو ممـا يُتلى ويُنشـد في المعـابـد والقصـور والاحتفالات والطقوس بمصاحبة الجوقة والآلات الموسيقيـة ـ لما وصلنا لإجابة قاطعـة. والمرجح أن شكله وتنغيمه كـانا أقـرب إلى «الخطاب المرتّل» منهما إلى الإلقـاء أو التعبير الـدرامي. ولابـد أن هـذا الشكل كـان يتحكم في اختيـار الموضوعات والمواقف التي تعـدّ أكثر شاعرية من غيرهـا. والمهم في النهاية أن

شاعرية النصوص ـ حتى في الترجمات التقريبية التي لجأ إليها أمثالنا من غير المختصين !ـ تتجلى في حالات يمكن أن توصف بالشاعرية: كالوصف الرائع لصراع مردوخ مع تعامة (في ملحمة الخلق)، والأحداث التي أدت إلى الطوفان الذي قضى على البشر والأحياء باستثناء «أوتونابشتيم» وصحبه في الفلك (سواء في قصة الطوفان كما وردت في اللوح الحادي عشر من جلجاميش أو في ملحمة أتراحاسيس) وبعض القصص البديعة مثل قصتي أدابا وإيتانا (اللتين سيأتي الحديث عنهما)، وقصة نرجال إله العالم السفلي وزوجته أريشكيجال وغيرها من القصص الزاخرة بالوصف والتعبير الشاعري الذي كان خليقا بأن يخلب ألباب المستمعين ويحقق لهم المسرّة والمتعة الجمالية (على الرغم من قصورهما الواضح عن وصف تفاصيل الواقع الحي ومفردات البيئة التي تدور فيها الأحداث الأسطورية).

أما عن القسم الثاني من النصوص التي نعتناها من قبل بأنها شاعرية بصورة غير مباشرة، فتدخل فيه النقوش الملكية التي وصلتنا من بابل وآشور، بقدر ما تبتعد عن التقرير الرسمي، وتجنح للأسلوب الشاعري في وصف البيئة وبطولات الملوك وتدخل الآلهة في المعارك الحربية وصفا يتسم بالحيوية والتعبير ويتفوق في بعض الأحيان على النصوص الشعرية المنظومة، مثل وصف الملوك الآشوريين التالين: سينحاريب (٧٠٤ ــ ٦٨١ ق. م) لمعركة هالوله بينه وبين العيلاميين، وسرجون الثاني (٧٢١ ـ ٧٠٥ ق. م) لحملته في جبال أرمينيا وغاباتها، وأسيرحدون (٦٨٠ ــ ٦٦٩ ق. م) لرحلاته الرائعة في الصحاري العربية، وآشور بانيبال (٦٦٨ ـ ٦٢٧ ق. م) في حملاته لتأديب بعض قبائل البدو[٢١]، وكلها تؤكد أن النثر الذي كتبت به هذه النقوش التاريخية يمكن بتوهجه وصوره الحية أن يتفوق على كثير من الشعر البابلي والآشوري المعاصر له، وهي الحقيقة التي نعرفها اليوم أكثر من أي وقت

هذا الإبداع الأدبي بشعره ونثره يثير التساؤل عن دَيْن البابليين والآشوريين نحو التراث السومري الذي أخذوا عنه معظم موضوعاته ونماذجه وأساليبه الأدبية والفنية، وأقاموا على أساسها أدبا «كلاسيكيا» بكل ما تحمله هذه الكلمة الأخيرة من نضج ونضارة. ويكفي أن نطلع على أعظم آثار الأدب الأكدي وأكثرها تفردا، وهي ملحمة جلجاميش، لنقتنع بأهمية هذا الإنجاز الأدبي(٢٣) (الذي تنسبه بعض الفهارس القديمة لشخص يدعى «سين ـ ليكي ــ أونين» لم يرد ذكره في أي مصدر آخر) ويكفي في هذا السياق أن نتحدث باختصار شديد عن هذا العمل الخالد، بقدر ما يمت بصلة للحكمة البابلية.

أول ما نلاحظه على «جلجاميش» أنها تشبه من بعض الوجوه «الرواية التربوية» التي تتبع سيرة البطل وتقلبات حياته وتجاربه التي تؤدي به إلى معرفة النفس والتسليم بالمصير الذي يخضع له سائر البشر. ويلح مؤلف النسخة الأخيرة ـ أو مؤلفوها ــ على معنى الخلود الذي راح البطل «المأساوي» يبحث عنه ويطمح إلى تحقيقه من وراء مغامراته المختلفة. ويتضح من قراءة الملحمة أنه لم يلتمسه في الذرية والأبناء ـ كما يعتقد الناس في الشرق عموما ـ ولا في المنشآت والمباني الضخمة التي سخّر شعبه لتشييد صروحها ـ كالسور الهائل المحيط بمدينة أوروك ومعبد إيانا ـ إذ يزهد في النهاية في هذا الخلود بحيث لا يبقى له منه إلا «المجد» والذكر الطيب الذي هو «عمر ثان» للإنسان (كما عبر «شوقي» في رثائه لمصطفى كامل). ويتمثل الأمل في هذا النوع من الخلود في وصف العالم الآخر كما يصوره اللوح الثاني عشر المضاف إلى الملحمة، حيث يصبح جلجاميش قاضيا حكيما يوجه النصح لأرواح الموتى ويحكم بين أشباحهم، على نحو مايحكم رب الشمس «أوتو ـ شمش» بين الأحياء.

والأمر الثاني الجدير بالملاحظة أن المؤلف يشير إلى حكمة جلجاميش التي اقتنع بها أو استسلم لها بعد أسفاره الكثيرة ومغامراته الخطيرة! عندما يذكر أنه

نقش حصاد تجاربه على مسلّة حجرية ، مما يفهم منه أن الملحمة نفسها ربما كانت هي هذا النقش نفسه الذي ينقله إلى القارىء أو السامع . وسواء أكانت الإهابة بالنقش مجرد حيلة أدبية أم لم تكن (وكأنما تذكرنا بزعم بعض كتاب الرواية الحديثة أنهم ينشرون أوراق البطل ومذكراته أو يثبتون روايات شهود العيان!) فإن دلالتها واضحة على ضرورة تخليد الحكمة في ذاكرة الأجيال عن طريق نقش حجري ينجو من بطش الفناء .

وثالثة هذه الملاحظات أن بطولات البطل ـ الذي ثلثاه إلهي وثلثه بشري! ـ وكل أمجاده التي توهم أنها حققت له الخلود (كالانتصار على وحش الغابة حواوا أوحمبابا وقتل ثور السماء الذي أرسلته عشتار ـ ربة الحب المنتقمة لصدوده عنها! ـ كالعاصفة المدمرة على أوروك ، ومظاهر العسف والجبروت التي تطالعنا بها بداية الملحمة) لم تفلح في ضمان الخلود . ويبدو أن «وعيه الشقيّ» بالحقيقة الفاجعة قد بدأ من وعيه بمفارقة اللحظة المأساوية الحاسمة ، وهي اللحظة التي أدرك فيها حتمية فناء الإنسان عندما أخذ يقلّب جسد صديقه ورفيقه أنكيدو ، ويكتشف أنه جامد كالحجر ، وميت لم يبق فيه حيا إلا الديدان! ولا نريد بهذا أن نقول إن جلجاميش قد سبق أدباء وفلاسفة ومتصوفة عديدين إلى التنبه لقيمة «اللحظة» واعتبارها الخلود الوحيد المتاح للفانين . ولكن ربما لا نبتعد عن الصواب إذا قلنا إن وعيه المأسوي بحقيقة الخلود قد بدأ من لحظة الموت ـ موت الحب الحقيقي الوحيد الذي جربه مع أنكيدو الذي لم يسبق له أن أحب أو صادق غيره ـ لا الموت «البيولوجي» الذي طالما لاحظه دون أن يتوقف عنده! ـ ثم ازداد ذلك الوعي عمقا وإحساسا بالضياع مع اللحظة الأخرى التي اكتشف فيها أن «الحيّة الخالدة» قد سرقت منه نبتة الحياة الأبدية «فجلس على الأرض وأخذ يبكي» . صحيح أن مؤلف الملحمة لم يتغلغل في وجدان بطله عن طريق ما نسميه اليوم بالتداعي الحرّ أو

المونولوج الداخلي ليحلل مشاعره أو يسجل مظاهر «التنوير» لديه. ولكنه أول من أشار على كل حال إلى أن حكمة الخلود الوحيدة بالنسبة للبشر هي تقبل «وجودهم ـ للموت» من ناحية، والتفاني في العمل معهم ومن أجلهم من ناحية أخرى.

ويتجلى فشل جلجاميش الذريع في الوفاء بشروط الخلود ـ الذي هو من حق الآلهة وحدهم ـ في إهماله لحكمة «سيدوري» ربة الحانة التي نصحته بأن يحيا في اللحظة ويستمتع بالمتاح فيها فلم ينتصح، وفي دعوة «نوح البابلي» (أوتنابشتيم) له بمقاومة النوم ستة أيام كاملة فلم يصمد للاختبار، ولم يفطن إلى ضرورة الشرب من «نبع الشباب» الذي أشار عليه ذلك «الخالد الوحيد بين البشر» بأن يستحم فيه ولكنه كتم سرّه عنه.. أخفقت إذن كل المحاولات، ورجع البطل الذي أتعبه الطموح والتهالك على الشهرة والمجد لكي يختم «رحلة حجّه» إلى الخلود المستحيل بدموع الحسرة والندم. فهل أراد الشاعر أو الشعراء المجهولون أن يلمحوا إلى اقترابه من حكمة معرفة النفس والوعي بالحدود البشرية، أم تركوا ذلك للقراء على مر الأجيال؟

ونلتقي بموضوع الإنسان الذي أضاع الخلود بغير ذنب منه (والمذنب بغير ذنب هو البطل المأسوي بالمعنى التقليدي!) في القصة الشعرية عن «أدابا» الصياد، ابن الإله «أيا» والموكل بمعبده في أريدو، الذي اتهم بكسر جناحي الريح الجنوبية التي قلبت قاربه أثناء رحلة صيده، واستدعي للمثول أمام الإله الأكبر «آنو» فنصحه أبوه الماكر الحكيم بأن يلبس ثوب الحداد لكي ترق له قلوب حارسي بوابة إله السماء، وأن يمتنع عن تناول خبز الحياة ومائها عندما يقدمان إليه، وبذلك ضيّع على نفسه فرصة الخلود الذي كتم أبوه سرّه عنه، لأن الآلهة وحدها ـ كما جاء على لسان ربة الحانة في جلجاميش ـ قد استأثرت بالخلود:

قدّموا له ثوبا فارتداه،
أحضروا له زيتا فتطيّب به،
نظر إليه «آنو» والدهشة تتملكه:
تعال يا أدابا! لِمَ لم تأكل أو تشرب؟
لن تمتلك الحياة الأبدية أبدا...

ونجد الموضوع نفسه في قصة «الراعي الذي صعد إلى السماء»، وهو «إيتانا» ملك مدينة كيش والثاني عشر في قائمة أسماء الملوك السومريين بعد الطوفان. كان «إيتانا» قد عقم الولد فراح يبحث عن «نبتة الإنجاب» في كل مكان. وهداه رب العدالة شمش إلى حفرة كانت حية قد حبست فيها نسرا، بعد أن غدرت بعهد الصداقة بينهما والتهمت صغاره.. ويطلق الملك سراح النسر الذي يعترف بجميله فينطلق به إلى حيث يجد النبتة المقصودة في السماء. وعندما تغيب الأرض عن ناظري الملك المحروم من الولد يستولي عليه الرعب والقلق، فيقرر الكفّ عن البحث، ويسقط مع النسر على الأرض مع انتهاء النص وقبل نهاية الأسطورة.. والظاهر أن «إيكاروس» السومري ثم الأكدي قد انتهت قصته نهاية سعيدة، إذ تذكر قائمة الملوك السومرية اسم ابنه وخليفته «بليخ»، كما يبدو أن بحثه عن نبتة الخلود لم يصدر فحسب عن نزعة البقاء بعد الموت في ولد يحمل اسمه ويرث عرشه، وإنما كان الباعث الأقوى عليه هو حرصه على تحقيق السعادة لشعبه والأمن والقوة لمدينته، على نحو مانفهم ذلك أيضا من مخاطرات جلجاميش وسعيه الدائب لإحراز المجد لنفسه وشعبه.

لن نستطيع بطبيعة الحال أن نتعرض بالتفصيل لنصوص أخرى تكشف عن «الخيال المبدع» في الأدب البابلي، وعن تلاحم الخيوط السومرية مع روعة النسيج البابلي، على الرغم مما ينطوي عليه أغلب هذه النصوص من تأملات

عن نشأة الكـون وخلق الإنسان وتقـدير الآلهة (مثل ملحمتي الخلق ــ إينومـا إيليش ـ وأتـراحاسيس ــ أو الرجل الحكيم الـذي يتمكن بمؤازرة إلـه الحكمة «أنكي» من تجنيب البشر غضب الإله «أنليل» عليهم بسبب ضجيجهم الذي لم يبدأ على أيامنا فحسب، إلى أن يقرر أنليـل إرسال الطوفان عليهم للخلاص منهم إلى الأبـد، بَيْـد أن أتـراحاسيـس ينجو هـذه المرة أيضـا بفضل نصيحـة أنكي، إذ يهمس له هـذا الإله المتعاطف مع البشر خلال أعـواد القصب ببناء سفينـة أو فلك هـائل يحفظ روحه وأرواح الأحيـاء من البشر والحيـوان) ومثل قصة الطـائر الإلهي العملاق «زو» الـذي دفعه طموحـه للقوة إلى سرقـة ألواح الأقدار من الآلهة وتجريدهم من سلطتهم وتهديد وجودهم، حتى سلّطوا عليه إلها آخر (لعله هـو نينجرسو في الأصل السومري ونينـورتا في النص الأشوري) صـوب سهـامـه إليـه وصرعـه، ثم قصة نـرجـال إلـه العـالم السفلي وزوجتـه أريشكيجال ملكته الرهيبة، وقصة هبـوط عشتار إلى هذا العالم نفسه وحبسها فيه وإنقـاذها بحيلـة من حيل إله الفطنـة والحكمة آيا/ أنكي الـذي تمكن من إرجاعها من أرض اللاعودة (أرض لاتاري)[٢٤].

ولـو صرفنا النظـر عن الضراعات والتراتيل الموجهـة للآلهة، بـاستثناء الترتيلـة الـرائعة لـلإله شمش في هـذا الكتاب، وعن الصلـوات التي كان يتلـوها الكهنـة المختصون بالتعزيم وطرد الأرواح الشريرة لهبوط مستـواها الأدبي بوجه عام وخلوها من أي أثـر للإبـداع، فلابـد من كلمة مـوجزة نمهـد بها لنصوص أدب الحكمـة وشروحهـا التي يضمهـا هذا الكتـاب. فشكـوى المعـذب البـار (لدلـول ــ بيل ـ نيميقي) لم توضع في الأصل لاستخدامها في الطقـوس، على الرغم من تعبيرها عن المشاعر الدينية الصادقة، وهي ـ كما سيرى القارىء بنفسه ـ تزودنا بفكرة طيبة عن الجو الاجتماعي والنفسي الذي نشأت فيه، وعن علاقـة الإنسان بالآلهة، وتكاد في تقديـري أن تكون نـذيرا يتردد صـداه الرهيب من ظلمات الماضي: لا يتسلـط أحد

منكـم على أخيــــه! لا يطغ بعضكـم على بعض! ومـع أن بعض العلماء (مثـل أوبينهايم) يتحفظون على القيمة الأدبية والفنية لهذا النص المهم، فهو ـ في تقديري المتواضع أيضا ـ منـاجاة شعرية بالغة التأثير والدلالـة على أصول الوجدان الحزين وجذور الوعي بالظلم في الطبقة السفلى مـن الطبقات المتراكمة لشعورنا الجمعي. أما النص الثـاني من نصوص الحكمة، وهو الحوار بين المعذب والصـديق، فيبدو أنـه كان يتمتع بحظ أكبر من الشهـرة الشعبية في الألف الأخيرة قبل الميـلاد، ربما لقدرته على تجسيد تعاسة الإنسـان في حوار حي تتهدج فيه أصوات التمرد المختنق بدمـوع العجز والتسليم[٢٥]. ثم نأتي إلى النص الدرامي العجيب المعروف بحوار «التشاؤم»[٢٦] الذي تسري فيه مع ذلك روح المرح والعبث والسخرية، وهو الحوار بين السيـد والعبد، الـذي يعـدّ من أقدم النصـوص الـدرامية في الأدب العـالمي. وسـوف أتـرك للقـارىء أن يستشف من نـص الحوار والتعليق عليـه مـايشـاء من تفسيرات يمكن أن تختلف عن تفسيري (الذي لا أبرئه أيضا من التشاؤم. . .)

وأخيرا فإن المناظرات على لسان النبات والحيوان، والأمثال والأقوال السائرة والحكم الشعبية، يمكن أن تسـاعدنـا على الحياة مع رجل الشـارع المجهول، والتعـاطف مع همومه ودعـاباتـه اليوميـة وسط جبال الألـواح التي خصصت لأمجاد الأبطال وأعمال الملوك العظام أو الصغـار. . ولا شك أن هذه النصوص الشعبية تلطف كثيرا من العاطفية المسرفـة والإشفاق المهين على الذات اللذين تنضح بهما نصوص الحكمة السابقة، وربما نجد لها أصداء في حكمتنا الشعبية الغنية بالتهكم والمرارة.



هل أكـون بهذا قد أجبت عن السـؤال المطـروح في بدايـة هذه الفقـرة عن الإبداع في الأدب البابلي ودور المبدع فيه؟

لا أظن هـذا. فـالحديث في هـذا الموضـوع وفي غيره لا يحرص على تقـديم الإجابات بقدر مايحرص على إثـارة التفكير والسؤال. ويكفيه أن يعرض قضية الإبداع الأدبي الذي لا شك في وجوده وإمكان الشعـور به ـ على الرغم من كل المشكلات التي تواجهه ـ من خلال الترجمات «العلمية» الموثوق بأمانتها ودقتها لأقصى حدّ ممكن. . ولست أدري إن كـان القارىء سيوافقني في النهـاية على القول بأن كتابة تـاريخ شامل للأدب البابلي لايزال أمرا سـابقا لأوانه. ومع أن العروض الجيدة متـوافرة يمكن الاستفادة منها، فإن الصعـوبات والإشكالات التي تـواجـه التأريخ الـدقيق لهذا الأدب تقتضي قـراءة كل عمل أدبي وتفسيره وتذوقـه على حدة، مع مراعاة عـوامل التطور والتحول التي طـرأت على الدين والفكر وأوضـاع السياسـة والاقتصاد والأخـلاق، والنظر في عـلاقة الإنسـان بالآلهة والكون والحياة بقدر الطاقة، وبقـدر ما تسمح به الدراسات التفصيلية القليلة في هذه الميادين. وعسى أن أكون قد حاولت شيئا قليلا من هذه المهمة الكبيرة، أو أمسكت بخيط واحد من خيوط عقدتها العسيرة.

وفي النهاية لا يفوتني أن أؤكد الملاحظات السابقة في النقاط التالية:

أ ـ لم يكن هـدف الإبـداع الأكدي هـو «الفن للفن»، وإنما ظل مـرتبطـا بأغراض عمليـة عامة، مثل تمجيـد الدين والقـوى السياسية الكـامنة وراءه. ولـذلك كان أكثـر الأعمال الأدبيـة يتلى في الاحتفالات و«التمثيليـات» الدينيـة العـامـة، أو يخصص لتسليـة الملك وحاشيتـه، أو يـرتل مع طقـوس العبـادة والتعزيم التي كانت تقام لطـرد الأرواح الشريرة من أجساد المرضى أو تسجيل أعمال البطولة والبناء.

ب ـ كان الأديب والفنان «صانعـا» أكثر من أن يكون معبرا عن وجدانه أو رؤيته الذاتية. لقد التزم بالقواعـد والتقاليد الأدبية والفنية الموحدة، وكرس فنه لتمجيد الآلهة والملوك وأهداف الجماعـة، وحرص على التكرار والتماثل والاطراد

والبعد عن التجديد والتحريف، واعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع وهب جهده لتقليد النماذج المكتملة منذ بداية التاريخ الذي نزلت فيه نظم الملك والشرائع والمعايير المقننة من قبل الآلهة على البشر، وأوقف مواهبه ـ كما سبق القول ـ على نسخها وتكرارها، وتدريب المتعلمين عليها، ومحاكاتها بالقدر الذي يقربها من تلك الأصول الإلهية المقدسة. ولا شك في أن هذا يرجع إلى حد كبير لارتباط الإبداع الأدبي والفني في حضارة وادي الرافدين بالرؤية الدينية وإمساك الآلهة بخيوطه، وإلغاء دور الإنسان في صنعه أو الإقلال من شأنه إلى أقصى الحدود، وإذا كان قد حدث تغير أو تطور، يفترضه العقل والمنطق في حضارة امتد عمرها عشرات القرون، فقد اقتصر على تكرار البشر للنماذج الإلهية المكتملة منذ البداية، وانصبّ على درجة تمثلهم لتلك الأشكال غير التاريخية أو على مستوى دقتهم الفنية والحرفية. وربما يكون هذا هو أحد العوامل التي تفسر تبجيل النصوص السومرية إلى حد التأليف بها حتى العصور المتأخرة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، كما تلقي بصيصا من الضوء على ظاهرة اختفاء أسماء «المبدعين» من الألواح إلا في الحالات النادرة كما تقدم[٢٧].

جـ ـ كان من الطبيعي أن ينعكس هذا على ندرة الإبداع الأدبي المنبعث من القلب أو غيابه في بعض الأحيان. فمن الظواهر الغريبة في الأدب البابلي أننا لا نكاد نملك شيئا يستحق الذكر من شعر الحب. ولولا أن أحد فهارس الأغنية يورد السطور الأولى من إحدى الأغنيات[٢٨] لذهب بنا الظن إلى تصور انعدام الشعر الوجداني، وهو أمر لا يمكن تصوره. . وفي انتظار ظهور نصوص من شعر الحب البابلي يمكن القول إن بعضه قد دخل في التراتيل والصلوات التي تسبح بحمد الآلهة، كما أدمج بعضه الآخر في النصوص الشعرية المؤثرة من الأدب السومري، وهي نصوص

البكائيات على المدن والمعابـد المدمرة، أو في رثاء الموتى لأنفسهم والتحسر على حرمانهم من الزوج أو المحبوب[٢٩].

د ــ وفي النهايـة نـذكـر مايمكن أن يسمى بـأدب السيرة الذاتيـة أو أدب المذكرات الـذي نلمس فيه على الدوام أصـداء من أصوات القلب الصـادقة. ومن الأمثلة عليـه سيرة «آدريمي» (من الربع الثالث للألف الثـانية) ملك ألا لاخ[٣٠] (تل عطشانـة بالقرب من أنطاكيـة) التي وجدت مدونة على تمثـاله، وسيرة سرجون الأكـدي (من أواخر الألـف الثالثـة ق. م) التي تروي حكـاية ميلاده الخرافي الذي يشبه قصة ميلاد مـوسى عليه السلام، وسيرة أم «نابونيد» (٥٥٥ ــ ٥٣٩ ق. م) آخـر ملوك بـابل الكلـدانيين وأوسعهـم أفقـا وأتعسهـم حظا، ثـم سيرة مردوخ الإله البـابلي الأكبر. وقد لاحظ العلماء أن بعـض هذه السير متداخل مع النقـوش الملكية التي تحدثنا عنهـا من قبل، ومع النصوص التنبئية والطقوسية، كما يضـم حكـايات يمكن أن تندرج تحت أدب القصة أو الـروايـة القصيرة في الأدب الأكـدي، مثل قصص «الخوارق» التي تـروي عن بعض الملوك فيما يسمى بأدب الفخر «تارو» (كـالقصص التي سبق ذكرها عن سرجون الأكدي أو العظيم (٢٣٣٤ ـ ٢٢٧٩ ق. م) مؤسس الدولة أوالسلالة الأكديـة، وحفيده نـارام ـ سين (٢٢٥٤ ــ ٢٢١٨ق. م) وربما تبين الكشوف المتجددة أن هـذا النوع من قصص الخوارق والأعاجيب كـان يمثل أشكالا أو أجناسا أدبية مستقلة.

٣ ـ التاريخ: من صنع الآلهة أم البشر الفانين؟

عرفنا من الفقـرة السابقة أن «الإبداع» الأدبي والفني في حضـارة بلاد مابين النهرين قـد ارتبط بالرؤيـة الدينيـة للتاريخ، وأن الأديب أو الكاتب ــ الذي اعتبر نفسه مجرد ناسخ أو جامع أو صانع ـ قد انحصر جهده في محاكاة النماذج

الأدبية وتكرار التقاليد والمثل الفنية التي نزلت مكتملة منذ بداية الخلق مع ما أنزلته الآلهة على البشر من نظم الملك الحكم، والسنن والقوانين المقدسة. وطبيعي أن ينقلنا هذا للسؤال عن طبيعة التاريخ الإلهي ودور الإنسان فيه، وأن يتطرق بنا للحديث عن نظم الحكم ذاتها وهل عرفت شيئا مما نسميه اليوم بالديمقراطية أو الشورى، أم ظلت ترزح تحت وطأة التسلط من جانب الآلهة الذين أمسكوا بخيوط الحركة التاريخية، والملوك الذين مثلوهم على الأرض ونطقوا الأوامر باسمهم، ثم كيف انعكست هذه الرؤية الإلهية للأحداث التاريخية على تكوين المجتمع بطبقاته المختلفة، من الملك وحاشيته وكهانه وكبار موظفيه، إلى رجل الشارع والعبد الرقيق، وكيف تطور مفهوم العدل والقانون عبر العصور والسلالات المتعاقبة. وأخيرا كيف أصبحت «الطاعة» هي فضيلة الفضائل، وكيف ينبغي أن نفهمها على الوجه الصحيح منذ أن بدأت ظواهر الشك والحيرة والتساؤل، وارتفعت أصوات الاحتجاج والتمرد والمقاومة من منتصف الألف الثانية قبل الميلاد على أقل تقدير؟

كان للآلهة في هذه الحضارة سلطان غير محدود على الإنسان، ينضوي تحته الملك ـ الذي طالما تفاخر بأنه ابن الآلهة! ـ والرجل العادي على السواء. وكان أهم مظاهر السلطة الإلهية أنها مصدر الملكية التي تنزلها على الأرض، وأنها هي التي تحدد مصائر البشر وأقدارهم وتحتفظ بألواحها في «أعلى مكان من سماء آنو». لقد هبطت الملكية إلى الأرض قبل الطوفان وبعده، وكلما خلا كرسي العرش بسبب وفاة الملك أو أي سبب آخر، عادت برموزها الدالة عليها إلى السماء لتوضع أمام عرش كبير مجمع الآلهة وأبيهم الأول، حتى إذا بدأ عهد جديد هبطت من جديد راجعة من السماء.

أما عن المصائر فقد كان الآلهة يجتمعون في مجلسهم الخاص لتحديدها وتثبيتها في مطلع كل عام، كما كان إله الكتابة «نابو» هو الذي يدونها على

ألواح الطين. وأما موعد هذا الاجتماع فهو عيد مردوخ الكبير الذي يقام في بابل في بداية كل سنة، وذلك بعد مسيرة الموكب إلى المعبد المعروف باسم «أكيتو»، والذي يقع خارج المدينة[٣١]. وقد حدث ذات مرة قبل الخليقة أن سرق هذه الألواح طائر خرافي عملاق هو الطائر «زو» الذي عرفنا قصته من قبل، وربما كان الباعث على تصوير هذه السرقة الجريئة - على الأقل في أذهان كتابها المجهولين أو في نفوس المستمعين إليها - هو الحسد الذي شعر به الناس نحو الآلهة وسلطانهم المخيف، أو هو الرغبة في مقاومتهم وتجريدهم من أسرار قوتهم، حتى ولو تم ذلك على مستوى الخيال الأسطوري الخلاق.

مهما يكن الأمر في تفسير الأسطورة، فالمهم في هذا السياق أن الآلهة كانوا يرقبون عن كثب أحداث الساعة وقضاياها البارزة عند قيامهم بالتحديد السنوي لمصير بابل وأهلها، كما كانوا يؤكدون وجودهم الطاغي في كل مكان، وتأييدهم أيضا للنظام السائد وسلطاته المستمدة منهم. ومن ثم تصبح «الأوامر ـــ الأفعال» التي يتفوه بها الملك من نوع الأوامر التي ينطق بها مردوخ نفسه، ويلتزم مجمع الآلهة بتثبيتها وصونها من أي تغيير أو تبديل. (والاعتقاد بأن قول الشيء وتسميته يساوي في الحال فعله أمر مشترك بين سكان وادي الرافدين والمصريين القدماء. .) ولذلك كان تحديد المصائر وأسمائها خير ضمان لحماية النظام من الفوضى، وتنفيذ الأوامر (الملكية ـــ الإلهية) بمجرد النطق بها أو حتى التفكير فيها، وتوجيه شؤون الحكم والمجتمع والدين والحياة بعيدا عن المصادفة، بل ربما كانت - بالنسبة لطبقة الكهنة على الأقل - ضمانا واقياً من التسلط الفردي والتعسف المطلق للملك وأعوانه!

وعلى الرغم من وجوه النقص والتناقض والأخطاء والمبالغات التي شابت الكتابة التاريخية عند البابليين والآشوريين، ومن اكتسابها في العصور المتأخرة (في القرنين السابع والسادس أثناء حكم السلالة الآشورية أو السرجونية وفي عهد

الإمبراطورية البابلية الجديدة) صبغة روائية جعلتها في كثير من النقوش الملكية أقرب ماتكون إلى أدب الرحلات، فقد عرف سكان بلاد النهرين منذ أقدم العصور السجلات التاريخية على اختلاف أشكالها، سواء في ذلك الحوليات التي تدّون الوقائع البارزة حسب التسلسل الزمني، أو القوائم بأسماء الملوك وجداول السلالات، أو العروض والتقارير الموجزة عن حدث معين له أهميته، كبناء معبد أو القيام بحملة عسكرية. ولا شك أن هذه الكتابات تسجل أحداثا صنعها بشر، ولكنها تنص صراحة على أنها قد تمت بأمر من الآلهة. وعلى أيدي نواب الآلهة. كما أن العروض أو التقارير التي ذكرناها كانت تقدم للإله المقيم في أحد معابده، من قبل نائبه الذي يشكره على تأييده ونصره.

هذا الاهتمام بتسجيل الأحداث الماضية والحاضرة في مئات النقوش والألواح التي وصلتنا، شاهد ناطق على امتلاك الحسّ التاريخي. بيد أن الاعتقاد بأن جميع الأحداث من تدبير الآلهة وتقديرهم، وأن الآلهة هي التي خلقت أصولها ونماذجها المكتملة مع خلق الكون والإنسان، قد أدى إلى إنكاره فكرة الزمن المحدود، ورفض تصور التاريخ بمعناه المرتبط بفعل الإنسان ودوره فيه، أو بمفهوم التعاقب والتطور والتقدم التي نألفها اليوم. ولعل هذا الاعتقاد كان يقوم أصلا على اعتقاد أسبق منه أو مرتبط به بأن «المعرفة» وحي وإلهام من الآلهة، ولذلك فهي مقدسة، ويجب أن تبقى «سرية» ومقصورة على الصفوة الجديرة بها، وفي مقدمتهم الكهّان بطبيعة الحال، الذين لا يهبونها إلا لمن يستحقونها من المتمرنين والمتدربين. ولما كان الوحي أو الإلهام ثابتا لا يتعرض للتغيير أو التطور، فالشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يفعله معه هو أن «يكرره» وينسقه وينظمه. ومادام مصدر المعرفة والتاريخ واحدا، فإن كل تطوير أو تحسين يلحق بهما ليس نتيجة جهد أو اجتهاد فردي، بل منّة من أحد الآلهة ــ الماثلين في كل شيء

طبيعي أو صناعي! ـ على الإنسان، أو هبة وفضل من أحد نوابه المؤتمرين بأمره على الأرض. . ويبقى على الإنسان أن يثبت «طاعته» و«خدمته» لهما بمحاكاة هذه المعرفة الموحاة في نماذجها الإلهية المثلى، وتسخير «علومه»ـ كالتنبؤ والتنجيم والكهانة ـ في اكتناه أسرارها، وتفسير بشائرها أو نذرها، وتنفيذ أوامرها أو تجنب أخطارها. ولذلك كان فعله «التاريخي» الوحيد هو استعادة ذلك الفعل الإلهي، وانصب جهده في «الزمن» على الحنين الدائم لزمن «سرمدي» فوق الزمن، أي لزمن أسطوري أو ذهبي مقدس أنزلت فيه الآلهة النواميس والنظم الحضارية على البشر قبل الطوفان وبعده.

تأثر مؤرخ مابين النهرين بهذه النظرة، ووضعها نصب عينيه عندما أرّخ أحداث بلاده ووقائعها المهمة وأسماء ملوكها وحكامها. فبلاد «سومر» وحضارتها قد خلقتها الآلهة في صورة كاملة لا تقبل التغيير، وهي ماثلة في الحاضر كما كانت منذ القدم وكما ستكون في المستقبل، لأن فعل الآلهة ثابت لا يزاد عليه شيء ولا ينقص منه شيء.

إنه يستبعد أن تكون سومر قد مرّت بأي «تطورات» تاريخية غيرت من شكلها الذي كانت عليه عندما خلقتها الآلهة، فحضارتها مزدهرة منذ أن خلقت، وكأنها في النهاية ـ في نظر ذلك المؤرخ القديم ـ حضارة بلا تاريخ[٣٢].

ومن المرجح أنه لم يطرأ على تفكير أعظم المفكرين والمثقفين من حكماء سومر أن بلاده كانت في يوم من الأيام أرضا يبابا موحشة، مليئة بالأهوار والمستنقعات، وأنها لم تتحول بالتدريج إلى مجتمع آهل بالسكان، إلا بعد أجيال من الصراع والكفاح عن إرادة وتصميم بشري، وخطط إنسانية، وتجارب و«اختراعات» واكتشافات. والنتيجة الحتمية لهذا التصور أن المثقف السومري الذي اتخذ هذا الموقف من التاريخ لم يستطع في أحسن أحواله إلا أن يكون جامعا للوثائق، ومسجلا للأحداث أو مصنفا لها، أكثر منه مفسّرا وشارحا للحقائق التاريخية[٣٣].

ويصدق هـذا على النصوص المتأخـرة التي ترثي المدن السومـرية المخـرّبة فيما يعرف بأدب البكاء على المدن. صحيح أننا لا ننتظر مـن كتابها أن يهتموا بالعوامل التاريخية التي أدت إلى دمار هذه المدن، أو أن يقدموا تاريخا لهزيمة سومر ومحنتها، لأنهم يبكـونها وينعـونها في إطـار أدبي بعيـد عـن التـاريخ السيـاسي. ولكنهم في نواحهم على مدنهم ــ مثل مدينة أور التي سقطت في أيـدي العيلاميين ـ لم يشيروا إشـارة واحدة إلى أن هـذا السقوط من فعل الإنسـان، أو أنه كـان نتيجة أسبـاب تاريخية أو سبب واحـد على أقل تقدير. فلم يكن الجوهر المدمـر العاتي، بموجب فهم السومري القديم، إلا جوهر «أنليل» إله العواصف الباطشة، ومنفّذ الأحكام التي قررهـا مجمع الآلهة المسيطر على الـدولة الكـونية، ولم تكن جيـوش العدو إلا الثـوب الخارجي الذي ارتـداه الجوهر ليحقق نفسـه. فالجيـوش الغازيـة، بمعنى أصدق وأعمق، هي ضرب من العاصفة، عـاصفة أنليل الذي نفذ حكما على أور وأهلها نطق به مجمع الآلهة:

دعا أنليل العاصفة
والشعب ينوح
ودعا رياحا شريرة
والشعب ينوح
. . . .
والعاصفة التي أمر أنليل في غضبه،
العاصفة التي تأكل الأرض،
غطت أور مثل الثوب وكستها كالدثار
في ذلك اليوم تركت العاصفة المدينة
وكانت المدينة خرابا
والشعب ينوح
. . . .

هكذا تناولت هـذه النصوص وغيرها أحداثـا تاريخية وقعت في «الماضي»، ولكنها تحدثت عن الآلهة أكثر من الحدث التـاريخي ذاته، وتجاهلت الأسباب البشرية الكامنة وراءها لتبرز أفعال الآلهة وتقديراتها.

ورث البابليون والآشـوريون هذا الاهتمام بالماضي عـن السكان الأصليين لبلاد مابين النهـرين. وربما يبدو ولأول وهلـة أن الاهتمام بالماضي يعـود إلى دافع سياسي قومي، وهو رغبـة البابليين والآشوريين في تسجيل أحداثه ليكون مـرحلة ضرورية من مراحل توحيد عناصر حياتهم، وتحقيق وحدة حضارية لشعوبهم، والاستفادة من «دروس» الماضي بغية التخطيط للحاضر والمستقبل.

غير أن هذا الـدافع السياسي ـــ على الرغم مـن أهميته ـ لم يكـن هو الهدف الأساسي مـن وراء الانشغال بتأريخ الماضي. لقـد كان العامل الأقـدم والأهم هو ارتباط الاهتمام بالماضي بالحياة الدينيـة لشعوب مابين النهرين. فقد حرص البابليـون والآشوريـون على العلاقـات الطيبة مع آلهتهم. ولـذلك رأوا ضرورة تعرُّف إرادتهم عن طريق تعـرُّف التاريخ الإلهي في الماضي، لأن النظر في سلوك الآلهة تجاه الإنسـان في الماضي يساعـد على إقـامـة العلاقـات الطيبـة معهم في الحاضر والمستقبل، والفصل فيما يجلب رضاهـم أو يثير سخطهم. ولعل هذا هو الذي يفسر سرّ اهتمامهـم بالكهانة والتنبؤ والسحـر والتنجيم التي تطورت مع مرور الزمن إلى علوم ثابتة ومـزدهرة ـ لاسيما في عهد البابليين الكلدانيين في القـرنين السـابع والسـادس قبـل الميـلاد ـــ، وارتفـاع شأن الكهـان والمتنبئين والعـرافين الـذين أنيط بهم الاطـلاع على المصـائر التي قـدرتها الآلهة، وتفسير الظواهر الطبيعيـة والفلكية والعلامات والرمـوز والأحلام التي تسمح للحكام والأفراد بمعرفة نواياها وأغـراضها، وطلب مشورتها قبل الإقدام على بناء سور أو معبد، أو اتخاذ قـرار في حرب أو سلـم، أو طرد الشيـاطين والأرواح المؤذية من أبدان المصابين أو من بيوتهم(٣٤).

التـاريخ إذن يعيـد نفسه، ومـا من جـديد فيما يحدث فيـه. ويمكن التنبـؤ بمستقبل الأحـداث إذا عرف مـاضيها معـرفة كـافية. فـالكون يسير وفق نظـام لايتغير، والحياة الإنسـانية يسـودها هـذا النظام نفسـه، ويضفي على أحـداثها الاطـراد الدقيق الـذي يترتب عليه تكـرار الظـواهر وتكـرار نتائجهـا في المراحل الزمنيـة المتعاقبة. ولما كان مصير الأرض وأقـدار الناس فيها بيد الآلهة، فمعـرفة إرادة الآلهة في الماضي تفيد في التكهن بما تريده في المستقبل، وإذا كان تاريخ بلاد مابين النهرين قد بدأ في صورة مكتملـة مع بداية الخلق، كما بدأت معه الحضارة ــ هبة الآلهة للبشر ــ في صورة مكتملـة أيضا مع نـزول نظم الحكم أو الملك من السماء إلى الأرض، فقد ارتبط التاريخ والحضارة بنظام الحكم الذي تعلمه الملوك الأوائل، قبل الطـوفان وبعـده، من الحكماء السبعـة (وهـم الآلهة السبعة المقـررة للمصـائر في مجمع الآلهة). فالحكـم هو الـذي أدى إلى ظهـور الحضارة، وهـو الـذي يضمن استمـرارهـا، ودونه تـدمّـر وتنقلب إلى فـوضى (كما حـدث قبل الطوفان عندما تمرد البشر على الآلهة وتقاعسوا عن تقديم فروض الطاعة والخدمة لهم، فقرروا القضـاء عليهم والعودة بهم إلى حالـة الفوضى الكـونية التي سبقت الخلق. ومع ذلك فإن رحمة الآلهة بهم لم تشأ أن تقضي عليهم قضاء تاما، فقررت الإبقاء على فئة قليلـة تكون بمنزلة بـذور للحضارة الجديدة بعد هـلاك البشرية الآثمة. وتحدثنـا المصادر السومريـة بأن الملكية هبطت مرة أخرى بعـد انحسار الطوفـان، وأن مملكة «كيـش» (تل الأحيمر حـاليا) وسـلالتها الأولى في العصر المعروف بفجـر السلالات ــ في وقت مبكر من الألف الثـالث قبل الميلاد ــ هي أولى ممالك مـابعد الطوفان، كما كـان الملك الراعي إيتانا ــ الذي سبق الحديث عنه ـ هو أول الحكام التاريخيين بعد الطوفان.

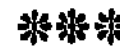
الواقع أن الاعتقـاد بتكرار التـاريخ الإلهي الذي ألغي فيـه دور الإنسان إلى أبعـد حـد، لم يمنع مـؤرخ وادي الـرافـدين من إدراك المتغيرات التي أصـابت

الملوك والممالك والآلهة نفسها، وميّزت عصورا تاريخية على عصور أخرى، وقرّبت إليه حقيقة الصعود والهبوط السريعين في مصائر الشعوب والحضارات. فقد لاحظ تكرار ظاهرة زوال الأمم والممالك ـ شأنها شأن زوال الأفراد. وظهور أمم وممالك جديدة في مراحل متعاقبة من الزمان المحدود، وربط هذه الدورات المتتالية لنظم الحكم بما لاحظه في الطبيعة ودوراتها المنتظمة، فهنا تجدد بعد موات، وخصوبة بعد جفاف، وهناك صعود بعد هبوط ثم انهيار بعد ازدهار ـ وكما تبعث الطبيعة حيّة من الموت بمشيئة الآلهة، كذلك يخضع التاريخ البشري بدوراته المتعددة لإرادتها.

ويبدو أن كتاب ملحمة «جلجاميش» أو جامعيها قد وعوا هذا الدرس التاريخي أو هذه الحقيقة المرة. فالبطل الذي زلزله من الأعماق موت صديقه أنكيدو لم ينطلق بعد ذلك في مغامراته بحثا وراء الخلود لنفسه وحده، أو رغبة منه في قهر موته الشخصي فحسب، بل لعله قد شعر بأنه إذا تحقق له ذلك فربما يتحقق أيضا لمملكته فتنجو من المصير الحتمي الذي تنتهي إليه حياة الأفراد والممالك(٣٥). غير أن كل ما لقيه في مغامراته قد أقنعه بعجز الإنسان أمام الموت «فنحن البشر أيامنا معدودات وأعمالنا نسمة ريح». والحياة الأبدية التي راح يلهث في طلبها لن يجدها، لأن الآلهة حين خلقت البشر قدرت الموت عليهم واستأثرت بحياة الخلود. والظاهر من الملحمة أنه قد «عرف» في النهاية أن «صنع الحضارة» هو سبيله الوحيد لتجاوز مصيره الحتمي، وأنه إذا كان قد قضي عليه بالموت «الزمني» أو «التاريخي»، فسوف تسنح له فرصة الخلود الحضاري ببناء أو إنجاز باقٍ يحفظ ذكره، و«يرفع» وجوده الفردي الفاني ـ كما سبق القول ـ في الوجود الجمعي المستمر. وكأني بجلجاميش الذي صورت له بطولاته وانتصاراته الهائلة أنه صنع التاريخ وكان له دور فيه، قد سلّم في النهاية (وبخاصة في حديثه للنوتيّ أورشنابي بعد ضياع نبتة الخلود

الشـائكة من يـديـه) ـ أن تلـك البطولات التـاريخيـة زائلة وزائفـة ، وأن صنع الحضارة هو العلاج الوحيد المتاح لمشكلة الموت.

والنتيجة التي نخـرج بها من الملحمة التي عـرضنا لها من قبل هي أنـه لا وجود للتاريـخ دون حضارة، وأن الديمـومة والاستمـرار للحضارة على التـاريخ . فكأن التاريخ مجرد مقدمة للحضارة، بحيث تزول المقدمة وتبقى النتيجة . وكأن الملحمة تتـويج للأدب والتـاريخ الأسطـوريين اللا زمنيين ــ اللـذين غابت عنهما الحركـة التـاريخية والـدور الإنسـاني في التاريخ ــ كما أنها في الـوقت نفسه تحدّ لهما ومحاولـة مستميتة لانتزاع دور تقـوم به الإرادة البشرية وتحاول تثبيته في الـزمن المحدود الذي أمسكت الآلهة بخيـوطـه . فهي تنتهي بالإعـلاء من شأن الفعل الحضـاري الـذي استخلصه الإنسـان في مغامرته المأسـاوية من دورة التاريخ الطبيعيـة والإلهية التي أنكرته . ولعلها في النهاية أن تكون أول محاولة في تاريخ البشرية لإثبات أن التاريخ المقترن بـالحضارة لا يمكـن أن يستغني عن الإنسان، وربما أشـارت من بعيـد إلى المقولة التي نرددها اليوم كثيرا، وننسبها حينا إلى ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)، وحيناً آخر إلى فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) وماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) من بعده، وهي أن التاريخ من صنع البشر.



قد يوحي الانطباع العام الذي نخرج به من الحديث السابق عن السلطات غير المحدودة للآلهة والملـوك بأن الحياة في بلاد الرافدين قـد خلت في عصورها القديمـة مما نسميـه اليوم بـ «الديمقـراطية» أو حكم الشـورى . لكن التسرع بـالتعميم هنا غير جـائز. فهنـاك مصادر كثيرة تشير إلى أن هـذه الحضارة قـد عرفت صورا من هذه النظم في فجر حياتها التاريخية والسياسية(٣٦) . ويعتقد بعض المؤرخين أن هذا قـد تم نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، عنـدما تزامن فهم النظام الكـوني بوصفه نظاما من الإرادات الفـردية المعبرة عن القوى

الطبيعية في صورة مجمع إلهي أو «عائلة» أو دولة كونية مع بداية فترة الكتابة الأولى، وظهور الشكل الأساسي للحضارة في جانبها الاقتصادي، واتساع القرى القديمة وتحولها إلى دول ــ مدن موحدة حول المعبد. وبرز نظام سياسي جديد على صورة ديمقراطية بدائية أو مشاعية، محورها مجلس عام من جميع الأحرار البالغين الذين تركزت فيهم السلطة السياسية العليا، فضلا عن مجلس شيوخ يدير شؤون الحياة في الفترات العادية، ويسلّم السلطة المطلقة في أوقات الحروب والأزمات لملك أو حاكم ديني (كان يطلق عليه لقب إين ثم إنسي) ويمكن عند الضرورة أن يسحبها منه.

ويبدو أن هذا النظام «الديمقراطي» قد مرّ بأول أزماته في ظل مملكة «كيش» أولى ممالك ما بعد الطوفان، وفي عهد ملكها الأسطوري «إيتانا» الراعي الذي سبق ذكره (في مرحلة مبكرة من الألف الثالثة قبل الميلاد)، إذ نزلت «الملكية» مرة أخرى على هذه المدينة بعد أن كانت الآلهة الغاضبة قد سلبتها منها وسلّطت عليها الطوفان. وتتجلى مظاهر هذه الأزمة التاريخية في السلطة المحدودة التي سمحت بها الآلهة لهذا الملك، وغياب مجلس الشيوخ الذي كان يضفي على الحكم تلك الصبغة الديمقراطية التي عرفتها المدينة من قبل. ولما كان التاريخ تكرارا مستمرا للأحداث والأزمات على السواء، فقد كان الضمان الوحيد لاستمرار الحضارة بعد ذلك هو إنشاء هيئة تشترك مع الملك في الحكم، حتى لا ينفرد بالسلطة المطلقة التي ينتج عنها الفوضى وتمرد البشر على الآلهة، ومن ثم تسليط الطوفان عليهم! ولذلك كان تصور الكون بوصفه دولة أو مجمعا عائليا، وفهم الدولة الأرضية باعتبارها صورة من الدولة الإلهية، من أقوى الأسباب التي ربطت سلطة الحاكم الأرضي بالسلطة الإلهية المسؤول أمامها، وأخضعت حكمه الأرضي لسلطة مجلس جديد هو مجلس الشيوخ الذي يحدّ من سلطانه المطلق ويكون رقيبا عليه(٣٧). ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد تحذير شيوخ أوروك

(الوركاء ـ حاليا) لجلجاميش من مغبّة الإقدام على مغامراته الخطيرة بقتل حواوا أو خمبابا حارس غابة الأرز الرهيب، ومحاولاتهم قبل ذلك (في القصة السومرية جلجاميش وأجا ـ أو أكا) لثني عزمه عن الانتقام من «أجـا» ملك مدينة كيش ومقابلـة تهديداته بإخضاع «أوروك» بـالتعقل وإيثار السلامـة بدلا من الحرب. ويغتاظ جلجاميش من موقف مجلس الشيوخ فيلجأ إلى مجلس المحاربين الشبان ويعرض عليهم ضرورة القتال وأخـذ الثأر، فيـؤيـد المجلس رأيه. ويبـدو من سياق القصـة أن جلجاميش نجح بحكمتـه السياسيـة في مصالحة ملك كيش وفك الحصـار الـذي كان قـد ضربـه حـول أوروك، وأن هذا النجـاح كـان من أسباب ارتفاعه في نظر الأجيال التالية إلى مصاف البطل الأسطوري الذي تشهد عليه الملحمة الشهيرة(٣٨).

هل خلت الحيـاة، فيما تلا ذلك العهـد القـديم، من صور الشـورى التي عرفناها؟

يبـدو أن أزمـة الحكم الفردي وجبروت التسلط المطلق للملـوك أصحـاب الإمبراطوريـات الكبرى بعد ذلك لم تكن في أحـد جوانبهـا إلا انعكاسـا لأزمة الحكم الإلهي نفسـه وتضاؤل حظ الآلهة في مجمعهم من الـديمقراطيـة.. فقد زالت المسـاواة التي تمتعـوا بها بعـد اضطرارهم إلى تفـويض «مـردوخ» القـوي الشاب بـالدفاع عنهم وحمايتهم من قـوى الظلم والعماء (راجع ملحمة الخلق البـابلية)، ثم تتـويجهم لـه بعد انتصـاره، ممـا ترتب عليـه انفـراده بالسيطـرة المطلقة، وتحولـه من بعد إلى الإله البابلي الأكبر أو الإلـه القومي للإمبراطـورية (منـذ عهد السـلالـة البـابلية الأولى ١٨٩٤ ـ ١٥٩٥ ق.م)، وانفـراد الملك البابلي تبعا لـذلك بالحكم، واستغنائه عن أصحاب الشـورى ومجلسهم. وقد تكرر الأمر نفسـه في فترة ازدهار الدولة الآشـورية وانفراد إلهها آشـور بالسيطرة على الآلهة المحليين، بحيث لم يكتف بأن يكون هو الإلـه القومي لآشور، وإنما

أصبح هو الإلـه الخالق، أبا الآلهة جميعـا وواهب الملك والرخـاء والانتصارات المدوية في الحروب الوحشية (وبخاصة في عهد الإمبراطورية الآشورية الحديثة، وفي ظل السـلالة «السرجونيـة»، في القرنين الثـامن والسابع قبل الميـلاد حتى القضاء عليها نهائيا بسقوط نينوى سنة ٦١٢ ق.م).

بيد أن هذا النظام التعسفي في جوهـره لم يخل في الحقيقة من بعض مظاهر حكم الشـورى. ولن يتسع المقام لتتبع هـذه المظاهـر في العهود المختلفـة منذ العصر البـابلي القديم أو عصر سـلالـة حمورابي. وحسبنـا أن نقول إن حكـام الأقاليم وكبـار الموظفين الإداريين الذين كـان يعيّنهم الملك، كانت تـوجد إلى جانبهم جمعيـات إقليمية أو مجالس بلـدية مـؤلفة من أعيـان البلاد وشيـوخها الـذين يسـدون النصيحـة إلى هؤلاء الحكـام، وربما تمكنـوا من إيقـافهم عنـد حـدودهم إذا تجاوزوها، أو على الأقل من شكـواهم إلى الملك. وقد استطـاع هؤلاء أن يحتفظوا للولايـات البابلية بقسط لا بأس به من الحكم المحلي حتى في أيـام سيطـرة الآشـوريين[٣٩]. ويمكننـا أن نتصـور أشكـال الحكم الملكي المطلق، بما حوته من مظاهر التعسف والظلم والحرمان مما نسميه اليوم بالعدل أو المسـاواة في الحقـوق، إذا نظرنـا في تكـوين «البنيـة» الاقتصاديـة والطبقيـة والاجتماعية التي قـام عليها حكم ملكي مطلق تسنـده الامتيازات الإقطـاعية والثروة التجارية، ويحميه توزيع حكيم للقوة القانونية. ولابد أن كبار الملاك، ومن حلّ محلهم بالتدريج من التجار الأثرياء وكبار الكهنة المستثمرين لأراضي المعبـد وأملاكـه وأموالـه، هم الـذين أعانـوا الـدولة على الاحتفـاظ بنظامهـا الاجتماعي، كما كانوا هم الواسطة بين الشعب وملكه. ومع أن هذا كله يحتاج إلى دراسات أعمـق وأكثر تفصيـلا ليس هذا هـو مكانها، فيمكننـا أن نتصور ثقل جبـال الظلم والمعـانـاة التـي رزحت فـوق صـدور طبقتـي «المسـاكين» (المشكينو) والعبيـد الأرقاء ومعهم «رجل الشارع» العـادي الذي ودع كل أمل

في هذه الدنيا تحت وطأة الطبقة العليا (الأحرار ومن فوقهم من الكهنة والحاشية والبلاط)، كما يئس من كل أمل في آخرة سماها «كور» و«أوراللو» و«أرصتو لاتاري»، أي أرض اللاعودة التي ستعيش فيها روحه في عذاب سقيم، وجوع وظلام لا تنفذ فيه بارقة أمل أو رجاء(٤٠).

وحتى لا نتصور أن حياته على الأرض كانت تحت رحمة الظلم المطبق عليه من كل ناحية، فينبغي علينا الآن أن ننظر في مفاهيم الحق (كيتو) والعدل (ميشادو) والقانون التي تطورت هي الأخرى تطورا ملحوظا. ربما لم يؤد هذا التطور المقترن بالجهود الجادة في سبيل الإصلاح القضائي والاجتماعي إلى إزالة الشعور العام بالكآبة أو الاكتئاب الذي يخامرنا ونحن نتابع الكثير من مشاهد الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور (كما عرضها الأستاذ ج. كونتينو في لوحات نابضة بالحياة)، ولكنه سيساعدنا على تأمل قضية العدل بصورة بعيدة عن التحيز والتسرع والتعميم.

٤ ـ العدل والطاعة والميزان:

إذا كان «الحب» هو غاية سعي الإنسان في الغرب، «فالعدل» هو مطلب الإنسان الشرقي ومنتهى أمله. وإذا نحن قلنا «الحب» فقد أشرنا ضمنا إلى البذرة التي غرسها شعب الإغريق العجيب في تربة الحضارة الغربية، فنمت شجرتها، وأزهرت، وأثمرت حرية وفكرا عقليا وعلما منهجيا وشغفا بالمعرفة لذات المعرفة، وقلقا دائما ومغامرة لا تهدأ ولا تتوقف عن البحث عن الحقيقة. أما إذا قلنا «العدل» فقد وضعنا أيدينا على أصل الشقاء المتجدد في نشدان الأمل البعيد، ولمسنا جذور الشجرة اللعينة التي لم نزل في الشرق نبلو المرّ من ثمرها منذ آلاف السنين: قهر الحاكم للمحكوم وخوف المحكوم من الحاكم، غدر بعضنا ببعض وتسلط بعضنا على بعض، حلمنا الأزلي بالحق وفشلنا في التوصل إلى «حقنا» في حياة كريمة أو سوية تليق بالإنسان (ولا أقول حياة حرة أو مبدعة!)..

طبع القلق والشك والتشاؤم روح الإنسان وشخصيته في أرض النهرين وعلى مدار تاريخها المدوّن الممتد لما يقرب من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد (مع استثناءات قليلة تتجلى في صور نادرة من الفن الساخر والأدب الهازل، ولا تقلل بحال من ذلك الانطباع الدرامي أو المأساوي. . .) ويرجع هذا ـ في أحد أسبابه القوية على أقل تقدير ـ إلى الشعور المستمر بالخطر والإحساس بالتهديد الذي لازم الإنسان في دويلات المدن المتصارعة، وتعرضه للهجرات والغزوات المتلاحقة من الشرق (سامية) أو من الشمال والشرق (أسيانية وهندو أوروبية) وتقلبات البيئة التي لم تكن فيضانات نهريها الخالدين ولا رياحها وعواصفها المخيفة رحيمة به، بجانب التعدد والتنوع الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي لم يسمح بالاستقرار والتطور المطرد المتجانس بالقياس إلى حضارة وادي النيل (التي غلب على تاريخها السياسي وجود حكومة مركزية صرّفت شؤون البلاد من أقصاها إلى أدناها، ومن دولتها القديمة إلى دولتها الحديثة، باستثناء فترة محدودة من عمرها الطويل (٢١٨٥ ـ ٢٠٤٠ ق. م) ـ تزعزعت فيها أركان الدولة والمجتمع، وتركت للمفسدين واللصوص والمجرمين، قبل قيام الدولة الوسطى (٢٠٤٠ ـ ١٧٦٥ ق. م)، وذلك في أكبر ثورة عرفها التاريخ المكتوب وجاءتنا منها أجمل نصوص الأدب المصري القديم مثل شكاوى القروي الفصيح ونذر الحكيم أيب أور وحديث المتعب من الحياة مع روحه. . .) ولم يقف الأمر ـ بالنسبة للإنسان العادي ـ عند الشعور بالخطر والتهديد من جانب البيئة والحكام والآلهة، وإنما تعداه إلى الإحساس بالظلم في حياته وبعد موته، وفقدان الأمل في سيادة قيم الحق والعدل في هذا العالم أو في العالم السفلي (ومن ثم الاندفاع وراء اللذة ـ في بعض الفترات التاريخية على الأقل لاسيما في القرون المتأخرة التي شهدت مجد «بابل» وازدهارها مع انحلالها وغرقها في الموبقات، وكأن انتهاب اللذات والمباهج ـ استجابة للنصيحة القديمة من ربة الحانة سيدوري لجلجاميش المعذب بطموحه للمستحيل! ـ هو الوجه الآخر لليأس من معنى الحياة وعدالتها)[٤١].

غير أن هـذا الإحســاس بـالخوف واليأس والظلم لا ينبغي أن يخفـي عنـا الحقيقة. والحقيقة أن هذه الحضارة العظيمة قد عـرفت جهودا صادقة في إقامة العـدل والقانـون، وكفّ المظالم عن البسطـاء والمساكين، والانتصـاف للفقير والأرملـة واليتيم مـن عـدوان القـوي والمستغل اللئيـم. وأول الأسماء الجديـرة بالإشادة بها هـو اسم «أوركاجينا» إنسي أو حاكم مدينة لجش السـومرية (تقع بالقرب من تلو واسمها الحديث هو الهباء) من أواخر القرن الخامس والعشرين قبل الميـلاد، الـذي تتمثل فيـه النـزعـة الإنسانيـة الحقـة لأول مـرة في تـاريخ البشرية. حرص هذا الرجل على رفع المظالم التي حاقت بالناس «منذ القدم في سالف الأزمـان» على أيدي الموظفين «البيروقراطيين» الذين استغلـوا مناصبهم في فرض الضرائب البـاهظة على أبناء لجش، إذ كـان جباة الضرائب منتشرين في كل مكان، «من حـدود نينجرسـو ـ وهـو إله هذه المدينـة وحاميهـا ـ حتى البحر»، كما استحلوا لأنفسهم كل ما وقعت عليه أيديهم دون وازع من ضمير ولا خـوف من عقـاب. وهـاهي بقـايـا النصـوص التي وصلتنـا من تشريع «أوركـاجينا» تنطق بما اقترفت أيـدي أولئك الموظفين: «كان الموكل بـالملاحين يسرق السفن، ورئيس الرعاة يسرق الحمير والأغنام، والموكل بمصايد الأسماك يسرق الأسماك، وإذا ابتيعت أغنـام كان المتنفـذ يأخـذ أحسنها لنفسـه، وإذا حفـر ابن رجل فقير حـوض سمك، كـان المتنفـذ ينهب سمكـه وينجـو من العقـاب». والأدهى من ذلك أن الضرائب التي حاصرت الإنسـان في حياتـه لاحقته بعـد مماته، إذ كان يحرّم على أهل الميت أن يـواروا جثمانه التراب قبل أن يؤدوا للموظفين مقادير من الشعير والخبز والجعة تترك بيته ينعي من بناه.

استيقظ ضمير العدل لأول مرة على يد هـذا المصلح النبيل. ولا ندري إن كان قد استطـاع أن يحقق ما زعمه عن تحريـر أبناء «لجش» من الربـا والاحتكار والجوع والسلب والقتل، وتنفيذ العهد الذي قطعه على نفسه في حضرة آلهة «ننجرسو» بألا

يقترف رجل سلطة إثما قط في حق أرملـة أو يتيم. فالمهم أن الـوعي بالظلم والقلق في سبيل العـدل الإلهي والكـوني والاجتماعي قـد أخـذت نـاره البطيئـة في التـوقـد والاشتعال في تشريعات متتـالية وسلالات وعصور متعـاقبة، من تشريع «أورنمّو» (٢١١٢ ـ ٢٠٩٥ ق.م) حاكـم مدينة أور[٤٢] إلى تشريع «لبيت عشتـار»[٤٣] (حكم من نحـو ١٩٣٤ ـ ١٩٢٤ ق.م) حـاكم مـدينة إيسين في العصر المعـروف بعصر إيسين ـ لارسا (نحو ٢٠١٧ ـ ١٧٦٣ ق.م) إلى قوانين إيشنونا[٤٤] التـي ترجـع إلى نحو سنـة ١٨٥٠ ق.م، إلى شريعة حمورابي الشهيرة[٤٥]، وبـالأخص قانـون القصاص الـذي ظهر فيه لأول مـرة (النفس بالنفس والعين بـالعين ـ راجع المدخل إلى الحكمة البابليـة في هذا الكتاب). ونظرة واحدة إلى مـواد هذه الشريعة (التي بلغت ٢٨٢ مـادة) تبين صـدق المثل القـائل إن العبرة بالتطبيق، فمعـاملـة العوام ـ في قانون القصاص ـ مختلفـة كل الاختلاف عن معاملة السادة الأحرار، كما أن معاملة العبيد والأرقاء أدنى وأسوأ:

إذا فقأ سيد حر عين سيد آخر حر، تفقأ عينه،

إذا كسر عظمة سيد حر تكسر له عظمة،

وإذا فقأ عين رجل من العامة أو كسر له عظمة،

فعليه أن يدفع «مينا» من الفضة

(المينا يساوي ٦٠ شاقلا أو مايعادل كيلوجراما واحدا).

صحيح أن قوانين هذه الشريعة قد صانت معظم حقوق «رجل الشارع» العادي من الطبقـة المتوسطة بين الأحرار والعبيـد، ولكن الشكوى لم تنقطع من فساد المحاكم والقضاء والقضاة، ولم تتوقـف نصائح الحكماء بعدم التردد على المحاكم، وإطفاء لهب الخصومات وتجنب «حفرها المغطاة»... (راجع نص النصـائح الحكيمة في هذا الكتـاب، من سطر ٣١ ـ ٤٨)، ولم تترسخ

فكرة العـدالة بـاعتبارهـا حقا من حقـوق الناس بغير تفـرقة بينهم في الجزاء والعقـاب تبعا لـوضعهم الطبقي والاجتماعي. بل إن «الظلم الأكبر» الـذي سيطر على نفس الرافدي منذ أقـدم العصور وحاول جلجاميش ملك أوروك (حكم نحـو سنة ٢٦٧٥ ق.م) أن يقهـره بسعيـه الخائب إلى الخلود، هـذا الظلم الأكبر قـد تراجع أو تضـاءل بالقياس إلى نـوع آخر من الظلـم الذي استفحل خطـره منذ أواخـر الألف الثـانية قبل الميـلاد (أي أثنـاء وما بعـد العصر الكـاشيّ من نحـو ١٥٧٠ ـ ١١٥٧ ق.م) الـذي كـان على الإجمال عصر بؤس وقنوط وتزمت «سلفي» في كـل الميادين..) وشهدت عليه أروع نصوص أدب الحكمة البابلية (التي يرجح أن تكون قد نشأت في حدود هذا العصر أو دونت فيه على أقل تقـدير) وهي نصوص تصرخ بمشكلـة الذنب والعقـاب الـذي يتحملـه الأتقيـاء البررة بغير ذنب يستحقـون عليـه ذلك العقاب. ووصل الأمـر إلى حدّ فقدان معنى الحياة والسخـرية من كل القيم التي انتفت قيمتهـا، بل أوشك أن يقع في هـوّة التجديف على الآلهة نفسهـا وتحميلها مسـؤولية الظلم الـذي فطر عليـه الإنسان عنـدما سـوّته وجبلت طبيعته مـن الطين ودم إله مذبـوح». ومن الشر والكذب والعـدوان، حتى لقد ترددت هذه العبارة السومرية الأصـل في نصوص بابلية عديدة: لم يولد لأم طفل بغير إثم أو خطيئة..

غير أن هـذا القلق بقضيـة العـدل والظلـم لم يستطع أن يهز أركـان الإيمان بالحكمـة الإلهية الخافية عن عقـول البشر ومداركهم المحدودة، ولم يـزعزع من اعتقـاد الإنسان بضرورة التسليم بإرادة الآلهة، ولا من الـواجب الذي يفـرض عليـه خدمتهم وتقـديم القرابين لهم، والالتـزام بـالعقد أو العهـد القائم بينـه وبينهم منذ الخلق الأول.

وبقيت «الطاعـة» هي القيمة الكبرى، والفضيلة العليـا، والمبدأ الأسمى

الـذي يوجـه حياتـه وتفكيره وسلـوكه، ويسري في أقـوالـه وتضرعاتـه وأمثالـه وحكمتـه الرسميـة والشعبية. ولم يتخل الإنسـان عن واجب الطاعـة حتى في أوقات المحن الفـردية والجماعية التي دفعته إلى التشكك واليأس، وصـورت له أن الآلهة الكبرى أو الآلهة الخاصة قد تخلّت عنه وعن عـائلته، وهجرت مدينته و«ضربتها بقبضتها»، وتـركتها نهبا للصوص والمجـرمين أو للغزاة المتوحشين. وإذا كـان قد رفع صـوته بـالاعتراض والاحتجـاج ـ على لسـان بعض المثقفين الحسـاسين أو «المغتربين» ـ فقـد كان لا يلبث أن يعترف في النهـاية بأن الإلـه الأكبر ـ سواء أكان هو إنليل أم مردوخ أم آشور ـ قد رضي عنه وقبل توبته ورفع قبضته عنه.

لنتوقف هنا قليلا ونسأل: هل صحيح أن الطاعة هي «القدر» الذي أطبق على السومريين وطوّق الأكديين الساميين طـوال العصور المتعاقبة، وأنها لم تزل ـ على حد تعبير أحد مفكرينـا المعاصرين ـ هي «المرض العربي» (٤٦) الـذي لم ننج منـه إلى اليوم، ولا ينتظـر أن ننجو منه قبـل أن يتغير وعينا وشروط حيـاتنا وأوضـاعنا الماديـة والمعنويـة ونتعلم أن التمـرد وقول «لا» هـو القيمة الحقيقيـة والفضيلة العليـا والأساس الذي لا غنى عنه للحيـاة الحرّة المستنيرة؟ وإذا كان «ميزان» العـدل قد اختـل واضطرب في أيـدي الآلهة والملوك والحكـام والقضاة المهيمنين على أقدار سكان وادي الـرافدين القدماء، فلماذا لم يظهر هـذا الرمز المرتبط بـالعـدل في حكمتهم وأدبهم وسائر الشـواهـد البـاقية على حضـارتهم بصورة كافية؟

نبدأ بـالسؤال الثاني فنقـول إنه وجـد بصورة ضمنية في إقـرار عدد كبير من الملوك والحكـام بتكليف الآلهة لهم بسنّ التشريعات والقـوانين الكفيلة بإقـامة العدل بين الناس، وتحميلهم مسؤولية رعـايتها والسهر على حمايتها وتنفيذها. فهاهي ذي الإلهة السومرية «نانشة» إلهة مدينة «لجش» تقول إنها:

تواسي اليتيم ولا تهمل الأرملة
تعرف ظلم الإنسان للإنسان
أم اليتيم التي تعنى بالأرملة
وتنشد العدل لأفقر الناس
الملكة التي تأخذ اللاجىء إلى حجرها
وتجد ملجأ للضعيف(٤٧).

بل إن النصوص لتذكر أنها كانت تقوم في ليلة رأس السنة من كل عام بمحاسبة البشر، وتصب جام غضبها على وجه الخصوص على:

كل من سلك سبيل العدوان واغتصبت يده ما ليس له. . (؟)
من تخطى حدود النظم المقررة ونقض العقود والعهود
من نظر بعين الرضا إلى مواطن الشر
من بدّل بالوزن الكبير الوزن الصغير
من بدّل بالكيل الكبير الكيل الصغير
من أكل ما ليس له ولم يقل «أكلته»
من شرب ما ليس له ولم يقل «شربته»
من قال لآكلن ماحرّم
من قال لأشربن ماحرّم. . .

وبقيت فكرة الوزن والميزان مرتبطة بالشؤون العملية والتجارية، ولم تصبح رمزا من الرموز العقلية والحضارية حتى بعد أن أوكلت مسؤولية العدالة لإلهها الأكبر وراعيها الأول، وهو إله الشمس «أوتو ــ شمش» الذي كان أحد الآلهة الكونية (الفلكية) الكبرى عند البابليين، وواهب النور وكاشف الضرّ والسرّ، وراعي الفقراء والتائهين والمعوزين وكل ذي نفس بلا استثناء. . لقد كان ضوء

«شمش» يراقب القضاة ولا يرحم المرتشين والـذين يحيدون عن جادة العدل في أحكامهم (راجع نص الترتيلة للإله شمش) :

تجعل القاضي الخرب الذمة يرسف في القيود والأغلال ،
والذي يقبل هدية ولا يقيم العدل تنزل به العقاب .
أما من يرفض هدية ، وعلى الرغم من ذلك يقف في صف الضعيف ،
فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته .
والقاضي النزيه الذي يصدر الأحكام العادلة .
يسيطر على القصر ويحيا مع الأمراء(٤٨) .

ويتابع «شمش» التجار وينذر المطففين في الكيل والميزان :

إن التاجر الذي يلجأ للغش في الميزان ،
ويستخدم نوعين من الموازين (أو الأثقال) فيخفض من (. . . .)
يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسماله)
والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط
يقدم له كل شيء بالحق (. . . .)
والتاجر الذي يغش في وزن الغلة ،
ويقرض (الغلّة) ويطفف في الوزن إلى الحدّ الأدنى ،
ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ
ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحلّ أجله ،
وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه
فسوف يؤخذ بذنبه
لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه ،

ولن يستطيع إخوته أن يضعوا أيديهم على ضيعته
(أما) التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (الغلّة)ويضاعف من إحسانه،
فسوف يسرّ به شمش ويطيل عمره،
ويزيد من أفراد عائلته ويضاعف ثروته
ومثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته

(من سطر ١١٢ ـ ١٢١)

هكذا اتفق شمش ونانشة ـ على الرغم من البون الشاسع بين إله يضيء السماوات ويبدد ظلام المناطق العليا والسفلى، وإلهة دويلة صغيرة محدودة المساحة والقدرة ـ على حماية الأرملة واليتيم والمستضعف الفقير، وإنزال العقاب بالظالمين والقضاة المرتشين والتجار المنحرفين، أي على تحقيق العدل ـ ولو من الناحية النظرية ـ لكل الناس. لكنهما وغيرهما من الآلهة الكبرى والآلهة الخاصة أو الشخصية التي تتولى حماية الأفراد، لم يمسكوا بميزان العدل والحقيقة في أيديهم، واكتفوا بمراقبة الموازين في أيدي الناس. ومثلما بقيت عدالة الأرض مهددة على الدوام بمظالم القضاء وفساد الحكم والكهنوت والإدارة، ظلت عدالة السماء كذلك أبعد ماتكون عن العدالة المطلقة في نظر البابلي القديم، وألح عليه هذا الشعور بعد أن أصبح اضطهاد البررة الصالحين أمرا متكررا كل يوم. وإذا أضفنا إلى هذا أن الأمل المؤجل والعزاء المرتجى من هذه العدالة في حياة أخرى لم يكن أفضل حالا من الأمل والرجاء في هذه الحياة، فلم يقلل إيمانه الغامض بالحياة الأخرى من قسوة الإحساس «بالظلم الأكيد»، لأن صورة هذه الحياة قد ظلت كما رأينا صورة مشوشة مختلطة، وبقيت مصدر الاكتئاب والقلق والرعب الفظيع. ومما زاد من خوفه تلك الصور التي اطلع عليها «أنكيدو» في حلمه الذي رواه لصديقه جلجاميش ولازمته فيما يبدو جيلا بعد جيل: «دار الظلمة، البيت الذي

لا يخرج منه من دخلـه، الطريق الـذي لا يرجع منـه من سلكه، المنـزل الذي حرم ساكنوه النور، التراب طعـامهم والطين قوتهم، ويكسون كالطير بأجنحة من الريش». . وإذا كانت تظهر في بعض النصوص إشارات مبهمة إلى وجود نوع مـن المحاكمة للمـوتى، كانـت تتم في قصر «أريشكيجال» ذي البـوابات السبع، فإننا لا نجد أية تفصيلات لهذه المحاكمة، ولا نعثر على ميزان للعدالة في يد آلهة العـالم السفلي أو في أيدي قضاتها. ثمـة إشارات أخـرى إلى أن الإله شمش كان يحاسب الموتى باعتباره راعي أرض اللاعودة وحامي حمى العدالة. ولكن تنقصنا التفصيـلات الدقيقة مـرة أخرى، كما نفتقد الإشـارة إلى الميزان، وإن كان لنا أن نفترض على أية حـال أن من يصدر الحكم في صالحه يثاب على ذلك بأن تنعم روحه بحياة راضية، وتنال ما تشتهي من مأكل ومشرب.

ولكن لماذا نفتقـد رمـز الميـزان؟! وما الـداعي للبحث عن شيء لم يـوجـد على الحقيقة في هـذه الحضارة؟ الواقع أنه لـو قدر للميزان أن يتحـول من أداة قياس أو حسـاب تجارية إلى رمـز ذي أبعاد ودلالات شـاملة ــ كما حدث في حضـارة مصر القـديمة التي ارتبـط فيها لمئـات السنين وفي مختلف النصـوص والصور والنقـوش «بماعت» أو «ماعتي» رمز العدل والصدق والاستقامة، والحق والقانون الذي يقوم عليه الـوجود، والنظـام الذي يـوجه حركتـه ـ لقـدم للناس عـزاء عن قسوة الموت وظلمـه، وأمـلا في عـدالـة لم تعـرفهـا دنيـاه. وليـس هـذا من قبيل المقـارنـة بين الحضارات، لأن مثل هذه المقارنة فاسـدة أصلا كما أكدت أكثر من مرة. وإنما هو نوع من التـوضيح لحقيقة أكبر من أن تكـون مجرد شعور غـامض، وهي أن عذاب الشك والقلق والتشـاؤم الـذي سيطـر على حيـاة النـاس في أرض الـرافـدين منـذ منتصف الألف الثانيـة على أقل تقدير ــ لم يكن ليسمح بوجود رمـز الميزان أو غيره من الـرموز المشعـة بمعاني الأمـل والاستبشار، فضـلا عن الصورة المخيفـة لأرض الـلاعـودة، والإحسـاس الملازم بـالإثـم أو الخطيئـة «الأصليـة» التي تحمل الآلهة مسؤوليتها منذ أن سووا طبيعة الإنسان، وحمل هو نفسه كل تبعاتها وآلامها.

وأما عن السؤال الثـاني الذي طرحناه فالجواب عنه قريب ميسـور. فالدين يقوم على طاعة المخلوق للخالـق، والطاعة تقوم على الثقة والإيمان والاطمئنان لـرحمته وعـدله. ولـو رجعنا إلى أصل الكلمـة لوجـدناهـا تدل على الـدينونـة للدّيان، والإقرار له بالتعظيم والإجـلال والحمد والعرفان، كما تدل في أصلها اللاتيني الذي اشتــقت منه في اللغات الأوروبية الحديثـة على «إعادة الربط» religio - religare ــ ربط النسبي بالمطلـق، والأرضي بالسماوي، والمتنـاهي المحدود بالأزلي الأبدي، أو توثيق عـلاقة الجامح الضال، والتائه السائب من جهة بـالأصل والأساس، والسبب والسنـد من جهة أخـرى، وذلك عن رضا واقتناع واختيـار، لا عن خوف أو طمع أو اضطرار. وطـاعة من هـذا شأنه لا يمكن أن تكون عبودية بل تعبدا، ولا إفناء بل تفانيا، ولا خنوعا بل علوا، ولا إلغاء للـذات بل تأكيدا لهويتها وحـريتها وحقيقتها. بهذا تصبح الطـاعة أداء لـواجب محبب، وآيـة على الشعــور بـالاحترام والالتـزام، ودليـلا على العلـو والتحرر، والـرقي والتحضر. وفي هـذه الحالة لا يجوز القـول إن الطاعـة مرض عربي، لأن الطاعة ـ منذ عهـد البابليين والكنعانيين والمصريين القدماء وعرب الجزيرة إلى يومنـا الحاضر ـ قد كانت ولم تزل هي مكمن قـوة العربي، والمصدر الأكبر لقوته الحقيقية. لكن العبارة المذكورة تكون صادقة كل الصدق إذا قصد بها الطاعـة القائمة على الخوف والطمع، لا على الثقـة والإيمان، وإذا أريد بها الإقرار بالعبوديـة لشخص أو شيء أو وضع زمني محدود بحكم طبيعته. وهنا يصح القول إن التمـرد والاحتجاج وقول «لا»(٤٩) هي القيم العليـا والفضائل الكبرى التي لا غنى للعــربي عن الإيمان والعمل بها، إذا أراد أن يغير نفســه وظروف حياته وواقعه التي أصبحت أزمـاتها ومشكلاتها حديث كل لسان. . وفي هذه الحالة يمكن القـول إن الطاعة الخائفة ليست مرضـا عربيا وحسب، وإنما هي المرض ذاته، والرذيلة والخطيئة التي لا تقاس بها رذيلة أو خطيئة.

٥ ـ الأسطورة في أرض النهرين وتفسير متجنٍ :

على الرغم من أن الكاتب السومري والبابلي كان شديد الحرص ـ كما رأينا من قبل ـ على إخفاء اسمه وشخصه، فلا نستطيع أن نتصور أن ذلك كان زهدا منه في كل رغبة في الوصول إلى القراء من جيله والأجيال التالية. فالكتابة مفهوم متضايف مع القراءة. ولو أخذنا «الكتابة» بمعناها الأصيل لوجدناها «معاصرة» على الرغم من ألوف السنين التي تفصلنا عنها. يستوي في ذلك أن نقرأ لكتاب يعيشون معنا ونعيش معهم، أو لكتاب فارقونا قبل قرون وقرون. . فـ«الكلمة» حاضرة، أو ينبغي أن تكون حاضرة عند من يعرف كيف يقرأ (يستوي في ذلك أيضا أن يكون مايقرأه كتابة على الطين، أو نقشا في الحجر، أو حروفا مدوّنة على بردية أو مطبوعة في كتاب. .) وماذا نقرأ في الكلمة قديمة كانت أو حديثة، أسطورية أو عقلية أو تقريرية؟ نقرأ فيها «نفسنا البشرية» بصورة من الصور، فهمنا للعالم والآخرين «من أشباهنا وإخوتنا» كما يقول بودلير، تصورنا لذواتنا وعلاقتنا بها وبما طبعته أختام الزمن «الأسطوانية» وغير الأسطوانية عليها، نقرأ فيها ما أردناه نحن البشر وما نريده على الدوام، تجاربنا في الماضي، همومنا في الحاضر، أحلامنا الشاخصة لمدن المستقبل، حسراتنا على ضياع الجهد والتعب، وإصرارنا على مواصلة السير رغم العثرات. كل الكلمات التي نستخرجها من ذاكرة الزمن قد نقش عليها أثر الإنسان وظله. ليس مهما أن تكون هذه الكلمات قد كتبت بالصورة أوبالصوت أو بهما معا، ولا فرق بين أن تكون بالخط المسماري (الأسفيني) أالهيروغليفي، بالآرامي أو الإغريقي أو المسند والنبطي، وأن تكتب من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين ـ بل ليس من الضروري أن تكون كتابة بالصورة أو الحرف، فقد تكون نقشا أو رسما على جدار، تمثالا أو نحتا بارزا أو قليل البروز، هرما أو مصطبة أو معبدا أو سورا أو قصرا أو حتى مقبرة

حفظت فيها الجثث والكنوز، فهذه كلها «كلمات» أو بالأحرى «رموز» (والمعرفة والكتابة لم تفقدا أبدا طابع «السرية» و«الرمزية» في حضارات الشرق القديم) وهي تخاطبنا وتسألنا، وربما تتحدانا وتدعونا أن نعرفها كيما نعرف أنفسنا. يصدق هذا على كل كتابة في كل حضارة، فما بالك إذا كانت الحضارة حضارتنا، والكتاب أسلافنا وأجدادنا، بحكم الانتماء العرقي والتاريخي والجغرافي والحضاري؟ إن ما كتبه هؤلاء «الأجداد» في حضارة منطقتنا «يقول» لنا شيئا أو أشياء. وكثيرا ما يتعلق هذا القول بالموضوعات والأفكار نفسها التي مازالت تشغل عقولنا أو تؤرق ضمائرنا بصور وصيغ مختلفة، والقول يجيئنا عبر السنين الطوال من وراء «حجب» تغطيه، صور واستعارات ورموز وتركيبات لغوية ودلالية معقدة، وأسماء وأحداث مجهولة تحفل بها الأساطير والملاحم وحكايات الحيوان والنبات، والتراتيل والأغاني والترانيم، والحكم والأمثال والرسائل والسجلات التاريخية والنقوش الملكية والوثائق والعقود والبيوع... إلخ، وجميعها تعبر بمختلف الأساليب عن «قول» الإنسان في سياق تاريخي واجتماعي وفكري معين، أي عن تصوره للعالم والمجتمع، وفهمه للذات والآخرين، ومعرفته وتعبيره عن هذه المعرفة. وكل تحليل للغة هذا القول ومضمونه ـ على صعوباته وغوامضه التي لا حصر لها، وبخاصة حين يكون النص قديما وبلغة منقرضة ـ هو في الحقيقة النهائية تحليل وفهم لأنفسنا ووعينا في طبقاته وأقنعته وأشكاله المختلفة.. والهدف الأخير هو «معرفة أنفسنا» معرفة أعمق. وهي معرفة لن يتاح سرّها ـ الذي لا يستنفد أبدا! ـ إلا لمن يقبل عليها بغير «قبليات» مسبقة، ويتعاطف معها ويستحضر أو يستقرىء ما تقوله عن طبيعة أنفسنا وغاية إنسانيتنا منذ أقدم عصورها، لعلها تكشف عما أردنا أن نعرفه عنها عبر الزمن وفي ثنايا الوعي الدفين (بشرط واحد هو امتلاك الأدوات الضرورية لهذا التحليل والتفسير!).

كل ما سبق يدعونا لدراسة الأسطورة ـ هذا الموضوع المشتبك مع الدين والفن والحياة الاجتماعية والثقافية في شتى مظاهرها ـ بوصفها وسيلة للمعرفة والفهم والتفسير العقلي للعالم، لا بوصفها حكايات شعرية وتفسيرات خرافية سابقة على العقل والعلم والمنطق، أي تحليل ونقد «العمل المعرفي» الذي تحقق في الأسطورة وتحولاتها المختلفة في الدين ــ الذي تمثل مركز الثقل فيه ـ والأدب والفن والعلم نفسه (الذي كاد يتحول منذ بدايات العصر الحديث إلى أسطورة تصورت خطأ أنها صفت الأسطورة، ولم تفطن ــ إلا بعد أن استيقظت على إنجازات التقنية وأخطارها ـ إلى أنها قد بعثت أسطورة من نوع جديد. .)

هكذا تصبح الأسطورة شكلا ضروريا للتفكير في كل العصور، يدخل في جدل أو حوار مستمر لا ينفصل عن أشكال التفكير العقلي والعلمي (يكفي مثلا أن نتأمل أسطورة جلجاميش أو بروميثيوس وامتداد نماذجها الأولية والجمعية في أشكال معرفية مختلفة إلى يومنا الحاضر. . .)، وهكذا تنفتح أمامنا آفاق جديدة واسعة في حوارنا مع الإنسان، أعني مع أنفسنا وما تريده وما أرادته على الدوام من معرفتها بذاتها وبالعالم ومحاولات تغييرها. ويبقى الماضي حاضرا فعّال الأثر في حاضرنا ومستقبلنا لو أحسنا «تذكره» وتجربته واستحضاره. هي مهمة علمية وحضارية في وقت واحد، بغيرها لن يتسنى لنا أن «نعرف» الذات الممتدة في أغوار الماضي ـ الحاضر، والغافلة فيما يبدو عن المستقبل الذي يندر أن تفكر فيه وتعمل له، لأنها تتركه للمصادفة التي تأتي أولا تأتي بالوعود أو الكوارث. . إن هذه الذات «الماضية» تظل حاضرة في كل أبعاد الزمن وأقنعته ومراياه، ولو أهملناها لكان شأننا شأن من يحاول أن يعرف الشجرة والثمرة قبل أن يعرف البذرة والنواة ــ وكيف لنا أن نعرف ما نحن عليه وما سوف نكونه بغير أن نعرف ما كناه؟

الحوار إذن مع الأسطورة في تاريخنا الحضاري هو حوار مع «تحولات» ذاتنا

و«ثوابتها» وتصوراتنا لها عبر الأديـان والنظـم والعصور. ولا بأس علينا أن نراها في مرايـا «الآخر» الذي سبقنـا إلى تحليلها والكشف عن أسرارها، سـواء بعلمه اللغوي والتاريخي والأثري الدقيق، أو بتفسيراتـه الفكرية والفلسفية المتباينة. ولقـد أشرت من قبل إلى أمثلـة من هذا التفسير، وأستـأذن القارىء في عـرض تفسير معاصر أعتقـد أنه ـ على الـرغم من شموله ونفـاذه ـ قد حـاد عن جادة الحق والإنصاف.

إذا كانت الأساطير الإغريقية قد أضفت على معظم آلهتها ملامح إنسانية، انعكس عليها تعاطفهم مع البشر أو عداؤهم لهم، وإذا كنا نعترف بأن بعض أبطال هذه الأسـاطير قد جسّد «الوجه والقلب الإنسـاني» بكل عذابه أو بكل حنينه (كما نرى في الثائر «نصف الإلهي» بروميثيوس الذي تمرد عليها ثم عوقب أشنع العقاب باسم الإنسان ومن أجله، أو في الشاعر الأسطوري «أورفيوس» الـذي تغنى بأشـواقه لـزوجتـه وحبيبتـه، وحمل لهفته عليهـا إلى العـالم السفلي ليفقدها بسبب هذه اللهفة نفسهـا..) إذا صحّ هذا في جملته، فربما نميل إلى الظن بأن آلهة الحضـارات القـديمـة في الشرق الأدنى (المصريـة والـرافـديـة والسورية والحيثية... إلخ كما نقرأ عنهـا في الأساطير ونتأمل صورها وتماثيلها وأطلال معابدها وأبنيتها الضخمـة...) قد فقدت كل ملامح الإنسان حتى أصبحت غير إنسـانية، وتعـالت عليـه بجبروتها وقسـوتها وجموحها وشهـوتها للانتقام حتى صارت فوق ـ الإنسانية.

والمفكر الذي نتنـاول تفسيره في هذا الحديث(٥٠) يزعـم أن الآلهة المصرية والبابليـة تبدو فوق الإنسان، لأنها على التحـديد غير إنسانية. وسـواء أكانت برؤوس حيوانات أو اتخذت هيئة الكـواكب، فقد احتقرت لحم الإنسان ودمه وتجردت منهما: فـ«الشكل الشرقي القـديم كلـه قـد سـوّي من الخارج، والمضمـون كلـه قـد غـرس من أعلى، لاسيما المضمـون الفلكي والأسطـوري

المقـدس. ولذلك لا يعلن أصحـابه عن وجههاالإنسـاني إلا حين يغترب، إذ يبقى الشكل مغطى وراء حجاب كثيف. . . »

إن صورة الموت المتكـررة على الدوام في مصر، برمـوزها العمارية والهنـدسية «البللورية»، قد استقرت في النهاية في قبضة «رع» إله الشمس، و«أوزير» رب الأرض الأصلي، وهيمنتهما تكرار في الـزمان وجمود متعال في المكان. وكما تـولد الشمس نفسها كل يـوم، يمدّ أوزير في الحياة البشريـة القصيرة المتغيرة ليحولها إلى خلود وثبـات. فآلهة الطبيعـة المصرية تجلـب السعادة بصفتهـا آلهة التكرار المستمر، وفوق كل تغير حي يحكم الموت الذي قـدرته السماء شفاء ونجاة، كما تحكم هندسة مفعمة بالأمـل في المصير الذي سوف يتصل اتصال الخلود، وفي سكينة المستقبل الذي يحمل كل سكون الماضي وثباته ويتخطى عالم الإنسان، وفي سماء صـافية تمثل الصـورة الأولية الكـاملـة للنظام الأرضي الملبـد بسحب الحزن والتقلب. ولم تكن مصر كما تصورها «هيجل» على مثال الهيولى الإغريقية هي دين اللغـز الذي يمثلـه أبـو الهول (وهو لغـز السـؤال عن الحرية والـوعي الذاتي كما يعبر عنهما الوجه الإنساني الـذي يحاول أن يرتفع فوق الحس ويتجرد من الطبيعة المحسوسة)، وإنما كـانت هي دين «الاغتراب» في أقصى حالاته، والصمت «البلّوري» الـذي يجسد ـ بجلالـه ونظامه المتصلب ـ مـاهية عمارتها الخاضعة لأمر إله الموت أوزيريس، أو بالأحرى إله الحياة ـ في الموت.

إذا كان «البلّور» هو رمز الحضارة والديـانة المصرية القديمة الذي يقف على شـاطىء النيل على شكل هـرم يـرقـد في مـركـزه جثمان الفـرعـون الإلهي، فإن «الزقورة» أو بـرج المعبد ذا الأطباق المتصاعدة إلى الأعلى هي الـرمز المجسد على شاطىء الفـرات للديـانة البـابلية التي أهـدته للكواكـب السبعة والبروج التي تتحرك الشمس في «بيـوتها». . هناك تجلّى أيضـا معلمو هذه الـدورات الفلكية الثابتة في ضوء ساحر بعيد ومخيف. وهنا ظهروا في أشكالهم الغليظة وأجسادهم

الخشنة، محوطين بكل مـاهو وحشي وغير إنساني من صنـوف الطير والزواحف والحشرات والعفاريت. وعندما توحدت الآلهة البابلية الفلكية أخيرا في المشتري كوكب السعادة والانتصار ـ أي في الإله الذي يمثله «مردوخ» ذابح تنين الهاوية ورمز العماء والهيـولى الأصلية «تعـامت» لم ينج من الغـربة في أسـاطير الديـانة الـرافـديـة إلا البطل «المغترب» الـذي اكتسى مـلامح الـوجـه الإنسـاني وهـو جلجاميش. فعلى الـرغم من تمثيله في الأختام الأسطوانيـة بقرون ـ ترمـز لكونه الحاكم الديني «أنسي» الـذي يقبض على السلطتين الدينيـة والسياسيـة ـ وعلى الـرغم من تأليهه في حيـاته وبعـد مـوته، فقـد تجلى وجهه البشري في مـواقف إنسانية عديدة، وكأنه قد خلع قناع الإله والكاهن الأكبر والمعلم الفلكي. لقد انتصر مع صديقه «أنكيدو» على وحش الغابة وعلى الثور السماوي، ووصل إلى ماء الحيـاة والشباب الأبـدي واستحم فيه وغـاص في أعماقه ليحصـل على نبتة «الخلود» الشائكة، غير أنه أضاعها ـ كما رأينا ـ بعد عودته للأرض، وعانى آلام الموت الـذي لم يكترث بأعماله وأمجاده، وأغمـض عينيه ـ كما أغمضهما الملايين في حضارتها السومرية ـ الأكدية على مرّ القرون ـ بلا أمل في البعث ولا رجاء في حساب أو ثواب. ربما بقي له أمل وحيـد في نوع من الخلود البشري الذي يبلغه بنـاة الحضـارة كما سبق القـول. لكن المؤكد أن تحديـه لقـدر الموت (أو ظلمـه الأكبر!) المكتوب على البشر قـد أكسبه بعـض ملامح وجـه بروميثيـوس الذي أعلن ثورته بعده بقرون. لا شك أن مغامرات جلجاميش تنطوي على شيء من الأمل «الإنسـاني» في المستقبل، على الرغم مـن ضياع كل أمل في الخلـود أو في النعيم الأخروي في أسطورته وفي ديـانة بلاد الرافدين القديمـة بوجه عام. لكن الدورة الفلكية والطبيعيـة التي «أدارت» الديانة والتـاريخ والأدب والفن وحياة الإنسان ومصيره في التصـور الرافـدي، قد أخـرجتها في الوقـت نفسه من دائرة الإنساني والزماني، وربطت «الأمل» و«الإنقـاذ» بالإله المهيمن على تلك الدورة

المتكررة ذاتها، فمردوخ إله السنة الجديدة والربيع وتخليص البشر من البؤس والقحط والمرض، هو نفسه الذي يكرر الماضي مع بداية كل سنة جديدة يحتفل فيها بانتصاره على تعامة أو بتتويج ملك جديد. وهو نفسه الإله - المشتري - المرتبط ببرج الثور الذي وقفت فيه الشمس منذ تأسيس بابل نحو عام ٢٨٠٠ ق.م، وهو الذي يدمج ذلك الأمل في نوع من الساعة الفلكية الثابتة، وكأن الذات البشرية في هذه الديانة الفلكية والأسطورية قد حولت نفسها إلى «موضوع» يلف ويدور في هذه الدورة الأزلية. لقد كان «كتابها المقدس» منقوشا في السماء ومودعا في قبضة الآلهة الكبرى (وخصوصا إنليل الذي سبق أن عرفنا قصة الطائر العملاق «زو» أو، «أنزو» معه، ومحاولته الجريئة لسرقة ألواح المصائر منه أثناء انشغاله بالاستحمام!) وأقصى مابقي من إنسانيتها مبذول في التضرع لهذه الآلهة انتظارا لحسن الطالع، أو خوفا من غضبها ولعنتها وعنف انتقامها، أو أملا ضعيفا في رحمتها وعفوها «ورفع قبضتها» عنها. وكأن الطريق الغامض - هنا وفي مصر القديمة - يسير من داخل الذات إلى خارجها، حيث يستقر في الحجر أو في الطبيعة، دون أن يفكر في الرجوع إلى الذات البشرية أو الاتجاه إليها. بذلك اختفت «الذاتية الدينية» من الأسطورة الفلكية. فالعالم «تحت» كالعالم «فوق»، والإنسان نفسه صورة أو نسخة من العالم العلوي والخارجي عنه - لقد حرم في هذا النظام الفلكي الأسطوري من الحرية، وظل دوره مقصورا على اتقاء غضب الآلهة عليه وعلى أهله ومدينته، أو في التماس رضاها عنه ولطفها به وبعائلته، كما بقي ضوؤها المخيف يسطع دائما من فوقه ومن خلفه.. «وحتى عندما يغيب أي كلام عن الكواكب وأقدارها، تبقى بابل نوعا من طبلة التكرار الدائرة، مجوّفة وفارغة من الكائنات البشرية، غريبة عن التاريخ، وتظل تحدد الإنسان من فوقه ومن خارجه»[٥١].

***

ربما يتفق القارىء مع «بلوخ» في حكمه العام على الديانة البابلية وآلهتها التي تحوطها هالة مخيفة من القدم والجبروت والرهبة، وهو حكم قد يرضي أولئك الذين يكتفون بالانطباعات العامة عن حضارة معينة دون الدخول في التعقيدات والتفصيلات المرهقة عن تطور النظم والمفاهيم واختلافها باختلاف أماكن العبادة وعصورها ومراحلها المتعاقبة، ويقعون في أخطاء التعميم والتفسيرات المسبقة التي ينزلق إليها كثير من فلاسفة التاريخ وكتابه المبسطين منذ عهد «هيجل» إلى «ديورانت» وغيرهما. أضف إلى هذا أن «تفسير» بلوخ للحضارة الرافدية جزء صغير من محاولته الكبرى لتتبع «مبدأ الأمل» أو مبدأ «اليوتوبيا» ـ المحرك للوجود المادي والتاريخي والعقلي حركة جدلية مستمرة ـ في مختلف الحضارات، وشتى مظاهر الوعي التاريخي والفكري والأدبي والفني عبر التطور البشري في الشرق والغرب. لإثبات أنه لم يتحقق في صورته الحية الفعالة إلا في الماركسية «الإنسانية» التي أدخل فيها عناصر مثالية وصوفية و«مسيحانية» خلاصية و«قبالية» لا يوافقه عليها الماركسيون «العلميون» أو«الحرفيون». ومهما يكن الرأي في هذه المحاولة الضخمة، فلا شك في أنها كانت وراء الأحكام القبلية والتعميمية التي وقع فيها هذا الفيلسوف الأديب عندما تعرض لحضارة مابين النهرين وعرّض بها (كما فعل مع الحضارة المصرية وغيرها من الحضارات الشرقية القديمة والحضارة الإسلامية) ويمكن الرد عليه بأن موضوع الأسطورة موضوع معقد ومتداخل مع الدين والحياة العقلية والاجتماعية والعلمية منذ القدم، وأن الدراسات المتزايدة التي كتبت عنه في نحو الخمسين عاما الأخيرة من وجهات نظر مختلفة وبمناهج وأساليب نظرية وتطبيقية متنوعة، تحتم التدقيق والتأني في إصدار الحكم على أساطير بلاد مابين النهرين أو غيرها من الأساطير. أضف إلى هذا أن نصوص الأساطير المكتشفة لم تكتمل بعد، فإلى جانب النصوص المعروفة التي لا تخلو من

النقص والغموض والفجوات العديدة، يفاجئنا علماء الآثار دائما بالجديد الذي يفرض على الباحثين مراجعة آرائهم، كما أن الدراسات المتعمقة والمقارنة لكثير من الأساطير السومرية والأكدية لم تتوافر بعد بصورة مُرضية، ولم يحدد الكثير من صفات الآلهة ووظائفهم ومراتبهم وتغير المفاهيم والتصورات المرتبطة بهم بتغير العصور والسلالات والأوضاع التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية تحديدا كافيا[٥٢]. ثم إن بلوغ يجمع الآلهة الرافدية تحت عنوان واحد، هو آلهة الأفلاك والكواكب وآلهة «عبادة الطبيعة»، متناسيا أن هنالك عددا كبيرا من الآلهة الكبرى والصغرى التي لا تندرج تحت ذلك العنوان العام، مثل آلهة الأمومة والطب والحكمة والكتابة والأوبئة والحب (الذي تمثله إينانا في مجمع الآلهة السومرية، وعشتار في مجمع الآلهة الأكدي بحيث تتعدد صفاتها ووظائفها بين الحب والإخصاب من ناحية، والحرب والتدمير من جهة أخرى، كما تمثل كوكب الزهرة البديع من جهة ثالثة!) وكل هذا بجانب الآلهة الخاصة أو الشخصية التي كانت بمنزلة الأرواح أو الملائكة الحارسة للإنسان الفرد، وتتشفع له عند الآلهة الكبرى في أوقات الشدة والمرض، ناهيك عن عدد ضخم من «العفاريت» والأرواح الشريرة التي كان الفرد يشعر بأنها تحيط به من كل جانب، ويستعين بـ «علوم» السحر والتنجيم والكهانة وتفسير الأحلام وطقوسها لكي يتجنب شرها وأذاها.

لقد تطور مفهوم الألوهية ببطء شديد في ديانة أرض النهرين. وبعد أن كانت العبادة مقرونة بالخوف ومرادفة له، اتسع معناها فصارت تمجيدا للإله وثناء عليه وتسبيحا بحمده، بل أصبح من الممكن أن يحبه العابد، أوبالأحرى يحب خوفه منه ويجد فيه فرحه وسروره (راجع نص المعذب البار ـ لدلول ـ ونص الحوار بين المعذب والصديق) وظلت الآلهة تمارس سلطاتها الرهيبة التي ارتبطت في تصور سكان بلاد الرافدين القدماء بأبشع ألوان الضعف البشري

ـ من عنف وقسوة وفظاظة وشراهة إلى الطعام والشراب وحقد وانتقام، حتى تحولت أو تحول بعضها على أقل تقدير ـ منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد، وفي العصرين البابلي والآشوري المتأخرين بوجه خاص، في زمن «السلالة السرجونية» من القرن الثامن إلى أواخر السابع قبل الميلاد، واكتسبت خصال الرحمة والحب والعطف، والخير والعدل الرادع للمفسدين والمجرمين والمستغلين الظالمين. وقد كان ذلك فيما يبدو نوعا من الاستجابة للتطلع الغامض نحو التوحيد (إذ كادت الآلهة البابلية تتوحد في شخص مردوخ، والآلهة الآشورية في شخص الإله القومي آشور. .) كما كان تعبيرا عن أمل أو شوق غامض أيضا إلى «ديانة خلاص» لم تتوافر شروطها أبدا في حضارة مابين النهرين، ولم تتحقق إلا بعد الفتح الإسلامي. وليس من الممكن بطبيعة الحال أن نجرد شعوبا كاملة في عصور وعهود متتابعة على مدى ثلاثة آلاف عام أو يزيد من التاريخ المكتوب قبل الميلاد ـ ليس من الممكن أن نجرد أفرادها من كل علاقة حميمة بإله أو أكثر من عشرات الآلهة التي يزخر بها تراثهم الديني، بحجة أن «الذاتية الدينية الحقيقية» لم توجد إلا في ظل الديانة الإغريقية والديانات السماوية. ودليلنا على هذا هو التراتيل والضراعات العديدة لمردوخ وشمش وغيرهما، والنصوص الدينية والأدبية العديدة ـ مثل نصوص الحكمة ـ التي تشهد شهادة صادقة على العلاقة الحميمة التي كانت قائمة بين الإنسان الفرد وإلهه الخاص الذي اعتقد أنه يحميه من السوء ويتشفع له عند كبار الآلهة.

وأخيرا فإن الأسطورة قول شعري سجلت فيه الذات الإنسانية ـ كما رأينا في بداية هذه الفقرة ـ تفسيرها وفهمها للكون وظواهره، وعلاقتها بالعالم وبنفسها، وسعيها الدائب إلى معرفتهما وتغييرهما، أو التصالح معهما والخروج من «الاغتراب» عنهما. ولابد من الانطلاق من نص محدد

في سياق زمني وديني واجتماعي محدد قبل الخوض في ذلك الفهم أو تفسير تلك العلاقة ــ ولا مفر من النظر في بنيته اللغوية الأصليـة وسائر العوامل والقوى المؤثرة في «النص» قبل التسرع بإطلاق الأحكام العامة عليه ووضعه في قوالب وأطر غريبة عنه .

ويبـدو هنا، وفي حـالات ومجالات أخـرى ، أن الفيلسوف ينبغي عليـه أن يتعلم درسا في التواضع والاحتراس والموضوعية من علماء الآثار واللغة والتاريخ والدراسات الدينية والأنثروبولـوجية والإثنية المقارنة قبل الاسترسال في حكمته وأحكامه العامة عن الذاتية والموضوعية، والقدرية والحرية، أو عن مبدأ كلي ـ مشكوك فيـه من نواح عديـدة ـ عن الأمل أو اليأس . . ولـو تسنى للفيلسوف الأديب الذي عـرضنا رأيه أن يطلع على نصـوص الحكمة البابليـة التي يضمها هذا الكتاب لعرف دلالتها الواضحة على الـذاتية الدينية المتألمة والمحتجة أيضا إلى حد الشك والتساؤل والتمرد والمقاومة(٥٣) .

٦ ـ هل من تفسير ممكن؟

هل من تفسير ممكن؟ وهل يمكن المجازفة بتفسير حضارة قديمة ـ يصفها الكثيرون في العـادة بأنها «منقـرضـة» أو «ميتــة»! ، على الـرغم من العقبـات والمحاذير التي تحول دون هـذا التفسير؟ وهل تستطيع محاولات التأريخ الشامل لمثل هذه الحضارة، والاجتهادات في تفسير نصوصها اللغوية وظواهرها وآثارها وشـواهدهـا المختلفة، أن تمدنـا بالبصيرة الـلازمة لفهم حقيقـة حاضرنـا التي تتمثل في النظم والقيم والظـواهـر التـي نعـايشهـا ، مع التسليم بتطـور هـذه الظواهـر وتعقدهـا بما لا نهاية له، ومن تغير بنيـة «الوعي» وتـراكم «طبقات» متـلاحقـة عليه عبر مئـات السنين والأحـداث والتحـولات التي تفصلنـا عن القدماء، بحيث تحتاج «طبقات الوعي» بدورها إلى نوع من «الآثاريين» الذين

لا يقلون مهارة ودقة وتفانيـا عن علماء الآثار؟ وهل يمكننا أخيرا أن نحقق ـ في بعض الأحوال على الأقل ــ تلك «التجربة الخلاّقـة» التي تتمخض عن اللقاء الحيّ بالنصوص اللغوية والشواهد الحضـارية والفنية القديمة، بحيث نخرج من هذا اللقاء ونحن أوسع أفقا، وأكثر حرية وإنسانية ومعرفة بأنفسنا (أي بما كناه ـ نحن أبناء هـذه الحضارة وأحفادها ـ وما نكونه ومـا سوف نكون عليه في ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا؟).

لنبـدأ بـالعقبـات والمحـاذيـر التي تقف في سبيـل «التأريخ» و«الفهم» والتفسير، ولنجمل ما أشرنا إليه من قبل في الملاحظات التالية:

أ ـ لحضـارة الرافدين القديمـة وفكرها وحكمتها وجـوه متعددة، تشير إلى ملامحهـا أعداد هـائلة من النصوص والحقـائق التي حفظتها الـرُّقم والألواح، والصور والنقوش والأطلال، والكتابات المسمارية على الطين والحجر والخشب والمعدن.. إلـخ، وتعاون الأثـريون والمؤرخون وعلماء اللغـة على فك رمـوزها وجمعها وتصنيفها وشرحها وتفسيرها بمختلف الطرق والأساليب. وقد رأينا أن النموذج العقلي (المنطقي القيـاسي) كما نعـرف تطوره منـذ الإغريق، يمكن أن يضم أجزاء الحضارة والحكمة البابلية في نسق تصوري، ولكنه نسق لا يساعد على «فهمها» من الداخل، بل يختزلها في صور باهتة، ومقولات جافة نابعة من التفلسف الغربي وتابعة له، أي يعكسها على مرآة أو مرايا غريبة عنها.

ورأينـا كذلك نمـوذجـا من ذلك التفسير «الخارجي» الـذي قـدمه مفكـر جدلي يوتوبي معروف، وناقشناه بالقدر الذي يسمح به هذا التمهيد العام. ولا شك أن من أصعب الأمور أن نحـاول تجربة التفسير القائم على التفهم الحميم لروح حضارة دينيـة قديمة، تفصلنا عنها فجوة زمنيـة اتسعت وامتدت لأكثر من خمسة وعشرين قـرنا، وترسبت فيهـا ـ كما سبق القول ـ تـراكمات وطبقات عديـدة فوق الوعي التـاريخي والديني الـذي تغير تغيرا جذريا بعـد الانضواء تحت لواء الإسلام والاهتداء بهديه.

أضف إلى هـذا أن المحاولـة تفترض شروطـا لا غنى عنها ــ من علم واسع باللغات الأصليـة، وإلمام شامل بالتاريخ الحضـاري للشرق الأدنى القديم في مجموعـه ومشكـلاتـه الكثيرة التي لم تحلّ بعـد، وتمرّس على أسـاليب البحث العلمي المتخصص ــ وهي شروط ومهام يعجز عـن الوفاء بها كاتب بعيد عن التخصص الدقيق، يحاول استعـادة جانب واحـد من تجربة هـذه الحضارة أو «إعـادة بنائه» كما يقـال كثيرا في هذه الأيـام. وإذا كـان بعض كبار البـاحثين يعترف بأنه لا يدعي ملكيتها بالنسبة لأيـة حضارة قديمة وغريبة عنه، فكيف بمن لا يمتلك شيئـا منهـا، ويقف جهده على التفكير في تفكيرهـا، ومحاولـة فهمه وتجربته تجربة حية قبل السعي إلى تفسيره؟(٥٤).

إن تكوين صورة شاملـة ومركبة لهذا الفكر مطلب مشروع وضروري. لكن السؤال يطـرح نفسه بعد الجهـود المضنية التي انقضى عليها زهـاء قرن ونصف قرن من الزمان، منذ بدايـة البحث العلمي والأثري الدقيق وفك رموز الكتابة المسمارية: هل أصبحنا اليوم في وضع يسمح بتكـوين هذه الصورة المركبة التي تـربط بين الآلاف المؤلفـة من النصـوص والمعلـومـات واللقى المتنـوعـة، ثم تفسيرهـا تفسيرا يكشف عن «روح العصر» أو «روح الشعب» (على حـد تعبير هيجل وفـلاسفة النزعـة التاريخيـة من بعده) ويتيـح لنا فهم «شخصيـة» هذه الحضارة وحكمتها المتغلغلة فيهـا؟ وهل يمكن أن يبرأ هذا الفهـم من الأحكام والافتراضـات المسبقـة التي تمليهـا ـ عن قصـد أو غير قصـد ــ نماذج التفكير الغربي المتأخـر عنها من نـاحية، والمشكلات والأزمـات والهموم الحاضرة التي نميل «لإسقـاطهـا» عليها مـن ناحيـة أخـرى؟ ثم كيف السبيل إلى الـوصف والفهم الخالص لهذه النصـوص التي لم تكتـب ولم تنطق في الأصل لنـا، وهل يمكن أن يكـون «محايـدا» أو أن يخلو مـن «ذاتيتنا» القـارئة والمفسّرة؟ إن هـذه «الذاتيـة» ـ كما سنرى بعد قليل ــ تلازم بالضرورة قـراءة النص وفهمه وتفسيره عند أصحـاب المدارس والاتجاهات الجديدة في التاريخ والنقـد الأدبي وفلسفة التأويل (الهيرمينويطيقا). فما العمل إذا كان التراث الحضاري الضخم (الذي

نتصدى لفهم جزء ضئيل منه!) لم يصل إلى وعي الأغلبية الساحقة من ورثته ـ بحكم الانتماء التاريخي والجغرافي والعرقي ـ ولا دخل في كثير من الأحيان في مناهج التعليم والتربية فيها، باستثناء نخبة محدودة من العلماء المشتغلين بدراسته، أو من المثقفين المهتمين بالتراث الحضاري القديم؟ وأخيرا هل يمكن الاطمئنان إلى أي تفسير أو تأويل، مع كثرة المشكلات التي لا تزال تواجه علماء هذه الحضارة في جوانبها المختلفة، ومع توقع ظهور نصوص أو لقى جديدة يمكن أن تجود بها أرض النهرين كل يوم، كما يمكن أن تغير الكثير من فروضنا وتفسيراتنا السابقة؟

ب ـ على الرغم من وجود قدر كبير من النصوص السومرية والأكدية التي رأت النور، ونشرت في طبعات محققة، وترجم معظمها ترجمات مختلفة إلى اللغات الأوروبية الحديثة وبعضها إلى اللغة العربية، فينبغي ألا ننسى الأعداد الهائلة من الألواح المتناثرة في شتى متاحف العالم في آسيا وأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية التي لم تكشف الأستار عن نصوصها بعد، ولم يتوفر العلماء ـ لأسباب لا حصر لها ـ على قراءتها وإكمال نواقصها. وبعض هذه النصوص ـ وبخاصة الرسائل وسجلات الحياة اليومية، بجانب عدد من النصوص الأدبية التي لم تدرس بعد دراسة وافية (راجع الهامش رقم ٥٣) ــ يمكن في مستقبل الأيام أن يشع منه ضوء خاطف يبدد الظلام المحيط بعصر تاريخي معين، أو نظام اجتماعي أو اقتصادي أو حرفي، أو مدينة من المدن (كما حدث لحسن الحظ مع بعض المدن مثل نفّر وأور وسيبار ونينوى)، كما يمكن ــ إذا ساعدت الحظوظ والمصادفات أيضا! ـ أن يلقي بصيصا من الضوء على مساحات مكانية وفترات زمنية، لا تزال غارقة في ظلمات الصمت والغموض. أضف إلى هذا أن أغلب نصوص أدب الحكمة التي تهمنا في هذا الكتاب قد خلا من أي إشارة واضحة إلى «الخلفية التاريخية والاقتصادية والسياسية» والأيديولوجية «التي كانت وراء نشأته وتطوره ومراحل تدوينه، ربما لحرص

الكـاتب أو النـاسخ ـ كما سبق القـول ـ على إخفـاء اسمـه وشخصـه وآرائه ومعتقداته، أو خـوفه من التعبير عنها في ألواح كتبت لكي يقـرأها أو يسمعها الملك و«عليـة القوم» في القصر والمعبـد ومـراكز الحكم والإدارة والقضـاء، أو لتلاوتها مع طقوس العبـادة وممارسات السحر وطـرد الأرواح الشريرة، ناهيك عما جـرى عليـه العرف آنـذاك من استخـدام تلك الألـواح لأغـراض التعليم والتـدريب على الكتابـة وحفظ التراث والتقاليـد «المقننـة» للأجيـال التاليـة.

صحيح أن بعض النصـوص ـ مثل نصـوص الحكمة بـوجـه خـاص وبعض القصص الشعـريـة والحكـايـات والأمثـال الشعبيـة ـ قـد أفلت من القيـود والاعتبـارات السابقـة، فلمسنـا فيهـا أشواك السخـط والاحتجاج، وتشـاؤم «المغتربين» أو الحساسين للمحن الحضـارية، وهبّت علينـا منها ريـاح النقد الاجتماعي والـديني التي أوشكت في بعض الأحيـان أن تتحـول إلى عـواصف شك وتمرد وتجديف، لولا التفاف سلطة التقـاليد حولها! ولكن يجب مع ذلك ألا نبالغ كثيرا في شأن هذه النصوص، ولا نسـارع باستخراج الأفكار العميقة منها، أو استخـلاص «المذاهب» و«النماذج» الكونيـة والأخلاقيـة والاجتماعية والاقتصادية والقانونيـة . . . إلخ، فمن الخطأ أن ننظر إليها بمعزل عن التراث التقليـدي الذي تحتل مكـانها فيـه، أو عن ظـروف الكتّاب الـذين أبـدعوهـا ودونـوهـا وحفظوهـا، والقـراء والمستمعين الـذين كتبت لهم ووجهت لخدمـة أغراضهم الـدينية والعمليـة والسحرية، وإذا تـذكرنا قلـة الدراسـات الجزئية والبحوث التفصيليـة الدقيقة في المشكـلات الاقتصاديـة والاجتماعية والأسس «المادية» لحيـاة المجتمع القديم في مختلف عهوده ومراكـزه، من دراسة لأدوات الإنتاج وعلاقاتـه، وقوى السلطة صاحبة المصلحة فيهـا . . إلخ، فقد أضفنا إلى الصعوبـات السابقة صعـوبات أخرى تتصـل بنقص الدراسات التـاريخية بمعنـاهـا الاجتماعي الحديث الـذي تطـالب بـه وتجتهـد فيـه بعض المدارس

والحركـات المعـاصرة بصـورة مـذهلـة في التـدقيق والتفصيل والاهتمام بكل الجزئيات الممكنة في الحياة اليومية، (كما نجـد لدى ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات الذين يطبقون المنـاهج والأساليب الاقتصادية والإحصائية والديموجرافيـة والأنثروبولوجية واللغويـة والتحليلية النفسية. . إلخ). وإزاء هذه الصعوبات لا يملك مؤرخ الحضارة، ومن ثم مفسّرها ومؤول نصوصها، إلا أن يسأل نفسـه: هل أقنع بتفسير جـزئي ومـؤقت أستند فيـه إلى البحـوث التفصيليـة المدققة في نـص بعينه أو مجمـوعـة من النصـوص المترابطة بسيـاق تاريخي أو معنوي محدد، انتظارا لمستقبل بعيـد تنتظم فيه التفسيرات الجزئية في نسق شـامل؟ أم أخـاطـر بتقـديم تفسير كلي، تسـوّغه الحاجـة الـدائمـة إلى العروض الشـاملة في كتب التاريخ العـام أو في الكتب التعليمية، وتـدفع إليه الرغبة في التبسيط إرضاء لعامة القراء وإشباعا للفضول الثقافي؟(٥٥).

جـ ـ ولو قلنا: لندع النصوص تتكلم بنفسها. . فلن يكون في هذا ضمان كاف للموضوعية و«العلمية». . ذلك لأننـا لا نرجع دائما إلى النصوص بلغاتها ولهجاتها الأصلية، كما أن القادرين على قراءتها لا يفتأون يواجهون مشكلات لا يستهان بها في فهم معاني كثير من الكلمات و«العلامات» المجهـولة حتى الآن، وتعرُّف حقيقة الأحداث والـوقائع والتقاليـد والأسماء والأشياء التي لم يتيسر معـرفتها. أضف إلى هـذا مشكلـة الترجمة نفسهـا، وبخاصـة حين تتم عـن نصوص قـديمـة للغـات «منقرضـة»، وبالأخص عندمـا تكون نصوصـا شعرية، مع كل مشكـلات ترجمة الشعر تـرجمة «مكافئة» أو معـادلة بقدر الإمكـان من لغة إلى أخـرى، فما بالك إذا كانت الترجمة عن لغـة قديمة ولشعـر قديم لم تعـرف كل خصائصه الفنيـة بعد كما أسلفنـا القـول؟(٥٦). ويزيـدنا إحساسـا بهذه المشكلة ـ نحن الـذين نعتمد على الترجمات المنقولة إلى لغـات أوروبية حديثة ـ أن الثقاة في الأكديات والآشـوريات يؤكـدون وجود فروق كبيرة بين تـرجمة وأخرى، بحيث تكاد الترجمات تتعـدد بتعدد

القائمين بها، ويتعذر وجود نصين مترجمين متفقين تمام الاتفاق على فهم الكثير من المفـردات والمعـاني، بحيث يضطـر المترجمون في معظم الأحـوال إلى الحدس أو التخمين بمعنى السياق وتركيب العبارات الناقصة، كي لا تصبح ترجماتهم كشباك الصيادين المليئة بالثقوب والفجوات.

وإذا تذكـرنا حقيقـة ارتباط الفكـر باللغـة، فلا مفـر من القـول إن حكمة حكماء بابل قد ارتبطت كذلك باللغة التي فكروا وكتبوا بها، كما ارتبطت باللغة (السومرية) التـي نقلوا عنها مباشرة أو أخذوا عنها، وحـاكوا نماذجها وصيغها وتقاليدها، أو استـوحوها واستلهموها على أقل تقديـر. وحتى لو استهنا بكل هـذه الصعوبـات، فما الذي يـدرينا أنهم «عبروا» عن كل مـا فكروا فيـه، ولم يعملوا ألف حسـاب للسلطة السياسية والدينيـة القائمة؟ ألا تدعـو كل هذه الاعتبـارات والإشكالات إلى زيـادة نصيب «الـذاتية» و«التحيـز» في كل تفسير نقدم عليه، بصرف النظر عن الذاتيـة والتحيز اللذين لا تخلو منهما أي ترجمة، ناهيك عن ترجمة عن ترجمة؟!

د ـ وأخيرا تأتي أعـوص المشكلات التي تواجه من يتصـدى لدراسة الماضي القـديم تمهيـدا لفهمـه وتفسيره، ألا وهي الشك في جـدوى معـرفـة الماضي بـالنسبـة لمن يعيش في الحاضر ويتطلع إلى المستقبل. ولكن هل المشكلـة هنـا تتعلق بمعرفة الماضي في ذاته، أم بكون معرفتنا به وبأدق تفصيلاته غير كافية، ولا تسـاعد على محاولـة فهمـه وتفسيره (مع العلم بأن بعض مـدارس البحث التاريخي الحديثـة تنكر ضرورة التفسير أصلا وتتهم الفـلاسفة بإفسـاد التاريخ وفرض قوانينهم هم عليه!).

إذا كان هدف المؤرخ هو أن يعرف حقيقة ما حدث فعلا في الماضي (كما تقول عبارة المؤرخ ليـوبولد فون رانكـه الشهيرة)، وإذا كان معظم الناس يتفقـون اليوم على أن الماضي هو مفتاح فهم الحاضر ورؤية المستقبل (إذ لو أمكننا أن نعرف من

أين جئنا، لأمكننا أن نعرف أين نحن وإلى أين نحن ذاهبون ــ كما يقول سنتايانا ١٨٦٣ ـ ١٩٥٢ في كتابه حياة العقل)، وإذا عرفنا أن الذين لا يمكنهم تذكر الماضي واستيعابه، مقضي عليهم بتكراره بكل أخطائه ومآسيه، وإذا وافقنا أخيرا على أن التاريخ كله «حاضر» بصورة من الصور (كما يقول هيجل وكروتشه) فلا عجب أن تثير فينا دراسة حضارة ماضية هموما وأفكارا لا تزال فعالة ومؤثرة، وتلقي على آلام الحاضر وآماله أضواء كاشفة لبعض «ثوابته» التي تحتم ضرورات الحاضر أن تتبدل وتتحول، هذا إذا استطعنا أن «نستحضرها» في وعينا بعد تحقيق كل وثائقها وأسانيدها، والعلم بكل أسسها وشروطها وجذورها (كالعقلية العامة، وأنماط العادات والتقاليد والمشاعر والقيم والمعتقدات والميول التي تمثل البنى الثابتة لمئات السنين بل آلافها تحت مدّ الأحداث وجزرها العابر). وطبيعي أن الدراسة التفصيلية للعوامل المحركة للتاريخ ـ ومن أهمها الجوانب الاجتماعية والاقتصادية التي مازالت مفتقدة إلى حد كبير فيما يتوافر اليوم من دراسات للتاريخ والحضارة في بلاد مابين النهرين كما سبق القول. طبيعي أن دراسة هذه العوامل يمكن أن تفسر الكثير من الظواهر والنظم والأنساق والأحداث الاجتماعية والسياسية والفكرية التي مازالت تعمل عملها في الحاضر. «فالظواهر الآنية» نتاج ماض يختلف طولا وقصرا حسب اختلاف الأحوال، والتحول وراء الظاهرة يرجع إلى عوامل قوية تكمن في بناء النظم القائمة أو بنية المجتمع، وتضرب بجذورها في الماضي. وعدم فهم هذه العوامل الصميمة هو سبب عدم فهم بعض الظواهر الحادثة الآن فهما كاملا، على نحو مايعبر بعض ممثلي حركة التاريخ الجديد أو مدرسة الحوليات[٥٧].

إن من الواجب أن نبتعد في كل الأحوال عن تقديس الماضي وعبادته، أو حتى الزهو به (وإن كان الزهو بالتراث وأمجاده حقا مشروعا تلجأ إليه الشعوب في أوقات الشدائد). فالتاريخ نفسه موجود، والاهتمام بالماضي ودراسته

وإحياؤه جزء من إنسانية الإنسان ومن تكوين شعوره وشخصيته. ومهما أنكر بعض الناس تأثير الماضي في الحاضر وقدرته على تسليط الأضواء على ظواهر الواقع الراهن ومشكلاته وأزماته، محتجين بأن عمل المؤرخ - كما سبق - هو «معرفة حقيقة ماحدث بالفعل» وحسب، فإن تفسير الحاضر على ضوء ماحدث بالفعل في الماضي أمر يصعب أن يفلت منه أحد، مهما بدا من بعده عن النزعة العلمية الصارمة. وأقل ما يمكن أن يقال عنه إنه يرضي رغبة عميقة لمعرفة جذورنا، فضلا عن ارتباطه بـ «تاريخية» الإنسان التي أصبحت بديهية في الوجدان المعاصر، وما فتىء يؤكدها معظم فلاسفة العصر (باستثناء بعض فلاسفة «البنية» أو البنيوية وعلمائها..).



من هذا «المنظور التاريخي» إلى الوجود والذات بدأ لقائي بنصوص الحكمة وغيرها من النصوص في أدب وادي الرافدين القديم. ومنذ البداية أيضا لم يفارقني اليقين بأنها يمكن أن تساعدنا على تفهم الماضي وتفسيره، كما تساعدنا على صياغة مشكلات الحاضر واقتراح الحلول لها بصورة موضوعية وبعيدة عن التحيز (بقدر ما تسمح به القراءة والفهم والتفسير التي لا تخلو أبدا - في نظر النقد الحديث - من تحيز القارىء والمفسّر وذاتيتهما..) ومن الطبيعي أن يكون التذوق الشخصي الغامض هو بداية اللقاء، وأن يكون الانطباع الأول مزيجا من المتعة الفنية التي ترجع دائما إلى نوع من الشعور بالحرية، تتخلله مشاعر أخرى من الدهشة والحيرة والافتتان. هذا التذوق هو المقدمة الضرورية للفهم والتفسير والتقييم، أي للطريق المتعرج الطويل الذي يقطعه علماء اللغة والأسلوب، ونقاد الأدب والإبداع، هبوطا وصعودا من سياق إلى سياق، ومن وحدات إلى وحدات، ومن فجوات وهزات إلى نوع من السكون والاستقرار عند السياق الأكبر، والوحدة الكلية، والقيمة الجوهرية التي ألفت بين جميع المستويات والتشكيلات والوحدات والجزئيات.

هـذه القـراءة «الإبـداعيـة» التي تبـدأ بـالمتعـة المختلطـة بـالتردد والحيرة، والإعجاب والانجذاب، قـد تبدأ في الوقت نفسه في الدخول في عـلاقة حميمة مع النص الذي نشعـر شعورا أوليا بقيمتـه الفنية لحظة أن نجـرب مايمكن أن نسميه «اللحظـة الجمالية» وهـذه اللحظة الجماليـة تطالـب بدورهـا القارىء ـ المستمتع الحائرا ـ بالمزيد مـن الاندماج والانصهار في أعماق النص وفي أعماق ذاته في آن واحـد، أي تطالبه بما يصفه أحـد فلاسفة التفسير المعـاصرين ـ كما سنرى بعد قليل ــ «بتداخل الآفاق» واندماجها وانصهـارها (أفق القارىء مع أفق النص، لاسيما إذا كان هذا النص قـديما ينتمي إلى تراث بعيد من الماضي، أو أجنبيا من تراث ثقافي غريب). . لا شك أن شعـورنا بالقيمة الفنية يتفاوت من عمل إلى عمل، «فحين نشرع في قراءة عمل أدبي جـديد نكون مقبلين على تجربة نختبر فيهـا العمل ونختبر أنفسنا معـه. ونظل غير واثقين من حصـولنا على ثمرة القـراءة ـ وهي اللحظـة الجمالية ــ إلى أن نشعر بأن العمـل الأدبي قد اكتمل في داخلنـا نحن، أنـه غسلنا وطهـرنـا، أو أضاء ركنـا في نفـوسنا كـان مظلما». وهـــذا الشعـــور يمكـن أن يحدث أو لا يحدث، ويمكن أن يحدث بدرجـات مختلفة. ومهمـة الناقد ــ الذي يبـدأ قارئا ثم ينتقل إلى اختبـار قيمة العمل الأدبي ـ هي تفسير قراءته له وترجمتها إلى خبرة لها قيمة(٥٨). لقد وقف مثلنا حائرا أمام حشد من الأنساق والسمات اللغوية والمعلومات التاريخية التي أخذ يشعر بالحيرة تجاهها مع شعوره بـالعلاقة الحميمة مع النص. لكن حيرته لم تطل كثيرا، إذ أعـانته خبرتـه ومزاجـه وثقـافته ورصيـده المخزون من منـاهج المعـرفة والتفسير والتقييم على قطـع الطريق المضني الـذي وصفنـاه من قبل. وعند ذلك رأى النص فجأة وقد شمله نـور منبعث من مصدر ما، وتبين له أن كل تلك الجزئيات قد تجمعت في نظام(٥٩).

قـراءة النص إذن نشاط أو فعل إبـداعي، وهي تجربـة تتم في الزمـان، أي

علاقة بين القارىء والنص، ولذلك ينفتح على إمكانات معنوية ووجودية غير محدودة. ولا داعي للدخول في تفصيلات مرهقة عما تسميه بعض مدارس النقد الحديثة ـ أو نقد النقد، وبخاصة من التفكيكيين (مثل دريدا وبارت) ـ «تداخل النص» وسياقاته التي لا تنتهي. ولا ضرورة كذلك للتعرض لمشكلات قراءة النص عند التقليديين أو المجددين (من شرح يراد به الفهم الحرفي للنص ومعرفة معاني كلماته وجمله وارتباط بعضها ببعض، وتفسير يقصد منه معرفة دلالة النص، جملة، وأجزاء، على أمور أخرى خارجة عنه، كالحالة الاجتماعية أو السياسية أو الحالة النفسية للقائل) فالنصوص التي نقرأها هنا مكتوبة بلغة أصلية لم نتعلمها، ولم نتصل بها إلا عن طريق وسيط تقريبي هو الترجمة بلغة أخرى حديثة مختلفة من كل ناحية. كما أننا لا نعرف إلا أقل القليل عن منشئها وظروف نشأتها، والسياقات الحضارية والاجتماعية المحيطة بها. والمهم أننا حاولنا ـ رغم كل المصاعب والمحاذير التي أشرنا إليها ـ أن نتصل بها اتصالا حميما، وأن نربط تجربتنا بها بتجربتنا بماضينا وحاضرنا ومستقبلنا. وفي كل تجربة اتصال أو تواصل ـ كما يعلم القارىء ـ مغامرة. وفي كل مغامرة فشل أو نجاح، وربما تطغى احتمالات الفشل على فرص النجاح. فما الذي شجعنا على المحاولة؟

الواقع أن هناك عوامل كثيرة أوجزها في ثلاثة. فأما الأول فقد ألمحت إليه في بداية الحديث عن لقائي بهذه النصوص، وانجذابي إليها وحيرتي وذهولي إزاءها. ولست أحب الخوض في حديث يتصل بأزماتي الشخصية وطبيعة كتاباتي الأدبية والفلسفية في الفترة الأخيرة من حياتي. وأما الثاني فيرتبط بإحساسي بمحنة حضارية تتجاوز أشخاصنا الفانية، ولا يمكن تجاهلها ببساطة بدعوى أنها وليدة تشاؤم فطري، أو حساسية مفرطة. ذلك لأن الشعور بهذه المحنة أمر يتعلق بالذاتية المشتركة ـ على نحو ما يعبر فلاسفة

الظواهرية أو الفينومينولوجيا ـ ويشارك فيه ملايين غيري، سواء أكانوا من البسطاء أم من أصحاب الرأي والقلم. وهي في كل الأحوال محنة لها حضورها الضاغط على أنفاسنا، سواء واجهها بعضنا باليأس العدمي، أو بالتحدي والأمل والعمل المخلص الدءوب كل في ميدانه، أو بالاستغلال والمزايدة الانتهازية. وهي تلقي على زمننا ـ ماضيه وحاضره ومستقبله ـ ظلالا قاتمة، وتعمق اغترابنا عنها ومنفانا فيها: في ماض نكاد نجهله كل الجهل ولا نحترمه الاحترام الكافي، وحاضر ضعيف مترنح يدخر لنا المصائب كل يوم، ومستقبل نرفضه لأن غيرنا يجرنا إليه، أو نخافه ونشفق منه ولا نفكر فيه ولا نعدّ العدة له. وردّ الفعل الطبيعي لاختلال الشعور بالزمن هو العودة للماضي بحثا عن الجذور وتأكيدا للهوية (وهو ما يعبر عنه جانب كبير من نتاجنا الفكري الذي يطغى فيه الغث الثرثار على العلمي الأصيل..). وأما ثالث هذه العوامل فهو انشغال استمر عدة سنوات بالفلسفة الظواهرية وفلسفات الوجود والتفسير (أو التأويل) التي خرجت من «معطف» منهجها. وقد رافق ذلك الانشغال اقتناع أساسي بأننا لن نستطيع فهم القديم إلا إذا نظرنا إليه بعيون معاصرة واستخدمنا وسائل الفكر المعاصر، ولن تكون نظرتنا إليه حية ومبدعة حتى نكون في الوقت نفسه على وعي بمشكلات الحاضر وأزماته، وبمطالب المستقبل وتوجهاتنا إليه. ولن يتم شيء من ذلك كله حتى نمتلك الحس التاريخي الواضح المتزن الذي يهيىء لنا «الحضور» المبدع الحر في أبعاد الزمن المختلفة (التي هي في الحقيقة حاضر متصل في الشعور الحي الخلاّق، لا في الشعور الصوفي أو المتعالي وحده).

هذا الالتزام المنهجي بما سميته «المنظور التاريخي» يحتم علينا أن نبتكر الحلول المناسبة لمشكلاتنا، بقدر ما يحتم علينا أن نستلهم تراثنا وتجارب الثقافات المعاصرة لنا، لأن النقطة التي نقف عليها والتي نسميها حاضرنا أو

واقعنا ليست إلا نقطة وهمية في امتداد الزمان والمكان(٦٠). ويبدو لي الآن، بعد أن فرغت من قراءة النصوص ومحاولة فهمها وتفسيرها بقدر طاقتي وعلمي المحدودين، أن النظرة التاريخية للوجود والذات كانت وراء هذه المحاولة، كما كانت ـ عن غير قصد في معظم الأحوال ـ هي المسؤولة عن أسلوب التعاطف الحميم الذي غلبني أثناء تناول هذه النصوص. وهنا أجد من الضروري أن أقف وقفة قصيرة عند «فلسفة التفسير» وأحد أعلامها المعاصرين الذين تأثرت بهم. وعذري في ذلك هو ندرة الكتابات العربية عنهما، وحاجتنا للاطلاع عليهما والتزود منهما في محاولاتنا المختلفة في الأدب والفكر والعلوم الإنسانية (شريطة أن يتم هذا على أساس الحوار النقدي الحر لا على أساس النقل والاتباع والتقليد..)



فلسفة التفسير:

مشكلة فهم النص وتفسيره (أو تأويله) مشكلة لها تاريخ طويل، سواء في تراثنا القديم(٦١) أو في التراث الغربي قديمه وحديثه. ويكفي في هذا المجال المحدود أن نشير إلى تطورها من تفسير النص الأدبي والتاريخي والديني بوجه خاص في العصرين القديم والوسيط، إلى بدايات أخرى أولية لوضع نظرية عامة لفهم معنى النصوص بتأكيد الجانب التاريخي للوعي والفكر والنص نفسه (في عصر التنوير عند كرستيان فولف ١٦٧٩ ـ ١٧٠٧ وفي ظل الرومانتيكية والمثالية الألمانية عند فريدريش شليجل ١٧٢٢ ـ ١٨٢٩ وهيجل ١٧٧٠ ـ ١٨٣١ وبعض فلاسفة اللغة «الإنسانيين» الجدد مثل هامان ١٧٣٠ ـ ١٧٨٨ وهيردر ١٧٤٤ ـ ١٨٠٣ وفيلهلم فون همبولت ١٧٦٧ ـ ١٨٣٥) حتى أصبحت على يد إشلاير ماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) علما أو فنا يضع

قواعد فهم النص وتفسيره من جانبيه اللغوي والنفسي، إذ جعل المحادثة والتفاهم بين البشر من أهم أسس الفهم، وحصر الهيرمينويطيقا[٦٢] في تأويل العلامات اللغوية، وميز بين التفسير النحوي الذي يشرح معنى النص أو القول شرحاً لغوياً، والتفسير النفسي الذي يعيد بناء مقاصد المؤلف وتصوراته الأصلية، مما كان له أكبر الأثر على تطور فلسفة التفسير عند روادها المعاصرين الذين أعادوا اكتشافه واستقوا من منبعه.

بيد أن الفضل الأول في تطور هذا الاتجاه وتحوله اليوم إلى فلسفة متكاملة لا تقتصر على مناهج التفسير إنما يرجع لفيلهلم دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الذي جعلها جزءا من فلسفته في الحياة القائمة على التجربة الحية. فقد ربط مشكلة الفهم بالتصورات التاريخية والفلسفية التي أشاعها في ذلك الحين أصحاب النزعة التاريخية (من أمثال المؤرخ ي. ج درويزين ١٨٠٨ ـ ١٨٨٤) وبأفكار هيجل عن تطور الوعي (العقل الكلي أو الروح المطلق) على نحو ما قدمها في كتابه «ظاهريات الروح». وأصبحت «الهيرمينويطيقا» عند «دلتاي» هي منهج العلوم الإنسانية (أو العلوم الاجتماعية والتاريخية كما سميت في ذلك الحين، وعلوم الروح كما سماها هو نفسه) الذي تتميز به عن العلوم الطبيعية. فإذا كانت العلوم الأخيرة تعتمد المنهج العلّي أو السببية في تفسير الظواهر الطبيعية والمادية، فإن الأولى تقوم على تجربة الفهم أو التفهم الحي لموضوعاتها الفردية والمتفردة. وقد حدد هذا التفهم في بداية الأمر تحديدا نفسيا ووصفه بأنه نوع من الاندماج (التقمص أو التعاطف) في الأحداث والعمليات الذهنية التي تتم في وجدان المؤلف أو الذات التاريخية. ثم ابتعد عن هذا المدخل النفسي إلى الظواهر التاريخية والإنسانية وجعل مفهوم «التعبير» هو أساس المنهج في علوم الروح التي يتعين عليها في رأيه أن توضح علاقة الترابط بين الحياة والتعبير والفهم. فالتعبير (كما يتمثل في الأعمال الفنية

والأدبيـة والتنظيمات الاجتماعية والتـاريخية) ليـس مجرد مظهر لتجـربة الحيـاة الفرديـة أو المتفردة لـدى مبدع أو ذات تاريخيـة بعينها، وإنما هـو دائما تجسيد موضوعي للروح العامة لعصر معين (أو للروح الموضوعية كما سماها هيجل).

وقد كان لتصور «دلتاي» عن الهيرمينوطيقا بوصفها نظرية في التفهم ومنهجا متميزا لعلوم «الروح» والإنسان أعظم الأثر في جميع الجهود النظرية التي دارت حول تحديـد طبيعة هذه العلوم وتمييـزها عن علوم «الطبيعـة»، وهي جهود لا تزال مستمرة إلى يـومنا الحاضر في كل مايدور من مناقشـات حول «المنهجية» في هـذه العلـوم(٦٣). وقد تابع تـلاميذ دلتاي طريق أستـاذهم، وبرز منهم أمثـال هانـز ليبز، وجـورج ميش، وأريش روتـاكر، وتيـودور ليت، وإدوارد شبرانجر وأ. ف. بـولنو، كما تأثر بـه «هيدجر» الـذي يمثل منعطفا مهما على طريق الفهم والتفسير، إذ أضفى عليـه طابع الكلية والشمول، وجعلـه أحد المقـومات «الأنطـولـوجية» الأسـاسية لـوجـود الإنسان «الفعلي» ولمعنى هـذا الوجـود. ثم ما لبث بعض تلاميـذ هيدجر أن تأثـروا به وبدلتـاي من قبله، وطوروا فلسفة التفسير وأضافوا إليها. ومن أهمهم وأشهرهم اليوم هانز جورج جادامر صاحب الكتاب المعروف «الحقيقة والمنهج»(٦٤)، بجانب عدد آخر من الفـلاسفـة الألمان والإيطـاليين والفـرنسيين نـذكـر منهم كـارل أوتـو آبيل ويورجين هابرماس، وإميليو بيتي، وبول ريكير(٦٥).

بعد هذه المقدمة الموجزة أعود إلى بعض الأفكار التي استرشدت بها بصورة مباشرة أو غير مبـاشرة في تفهم هذه النصـوص البابليـة ومحاولة قـراءتها محاولة أوليـة (لا تحول بطبيعـــة الحال دون قـراءتها قـراءات أخـرى على يـــد بـاحثين آخرين..) ولقد كان «جادامـر» هو أكثر من تأثرت بهم من أصحاب الأسماء السـابقة، لأنـه أشـدهم اهتماما بـالبعـد التـاريخي والحضاري في فهم معـاني النصـوص القديمـة التي تنتمي إلى مـاض بعيـد أو إلى حضـارة «غريبـة»..

وسوف أسوق بعض هذه الأفكار، لعلها أن تعين القارىء على المشاركة في التذوق والفهم، أو تلهم من يتصدى لغير هذه النصوص من الإخوة الباحثين في تراثنا القديم والوسيط والحديث.



إذا كان البحث الفلسفي الحديث قد أكد «تاريخية» الوعي والتفكير الإنساني ـ بما في ذلك التفكير الفلسفي نفسه! ـ منذ عصر التنوير والمثالية الألمانية والرومانتيكية كما سبق القول، فإن من أهم النتائج التي توصل إليها أن من الضروري التفرقة بين منهج الفهم أو التفسير وبين منهج الشرح أو التعليل. فالأول يصلح للتطبيق على ظواهر الحياة النفسية والعلوم التاريخية والإنسانية، ويتوخى إدراك «الفردي» الذي لا يتكرر، ويساعد برؤيته الحدسية الوجدانية وأسلوبه في «تقمص» الظاهرة الفريدة وإعادة بنائها وإحيائها على التبصر بجوانبها الإبداعية العصّية على التشريح والتحليل والتعليل. أما المنهج الثاني فهو يلائم العلوم الطبيعية، إذ يرد الظاهرة الجزئية إلى القوانين الضرورية العامة عن طريق التفسير السببي أو العلّي. والنتيجة الثانية هي أن الجزئي أو الفردي لا يفهم إلا في وحدته الحية في إطار الكلي، كما أن الكلي لا يمكن فهمه إلا ابتداء من الفردي (وهذا تعبير عما يسمى دائرة الفهم التي لم تزل مشكلة عويصة عند أصحاب هذا الاتجاه).

التقط هانز جورج جادامر (ولد سنة ١٩٠٠) هذه الإشكالية وأقام فلسفة «عملية» متكاملة للتفسير الفلسفي. وهو ينطلق من المبدأ الأساسي الذي تأكد بالتدريج منذ «شلايرماخر» و«درويزين» حتى «دلتاي» و«هيدجر»، وهو ضرورة فهم الجزئي أو الفردي من خلال سياق المعنى الكلي، وفهم الكلي ابتداء من الفردي والجزئي. وقد رجع إلى مفهوم «دائرة الفهم»(٦٦) الذي طرحه هيدجر ليزيد فكرة الفهم أو الحكم المسبق توضيحا، ويضفي عليها معنى

إيجابيا جديـدا . فهو يحاول أن يخلص الكلمة الأخيرة من معانيهـا السلبية التي اكتسبتها منذ عصر التنوير إلى «ظـاهريات» «هسّرل»، إذ قصد بها تحاشي كل افتراض أو حكم مسبق للوصول إلى الوصف الخالص للماهيات الحية في الوعي أو الشعور. ويؤكد «جادامر» أن تلك الفكرة تمثل مشكلة تاريخية لم توضح بعد بصورة علمية وموضوعية كافيـة ، وإن كانت لا تزال فكرة خصبة لا غنى عنها في أي تفسير منهجي ، فضلا عن الـدور المهم الذي تؤديـه في تمكيننا من فهم «الآخر» البعيد عنا والغريب علينا .

لقد نبـه أصحاب فلسفـة الفهم والتفسير إلى ضرورة الاندمـاج في «الآخر» ووضع أنفسنا في مكـانه لكي يتسنى لنـا فهمه وفهم الظـواهر والمواقف والقيم والمعاني ، والأشكال التاريخية والفنيـة والأدبية والاجتماعية فهما صحيحا ، حتى أصبح منهج التفسير المتفهم عنـد «دلتاي» أشبـه بمنهج الأديب الذي يـروي سيرته الذاتيـة ، أو الكاتب الذي يستحضر وقـائع حياته(٦٧) . وكـان المبـدأ الضمني الـذي قام عليه هـذا المنهج كما يلي : كلما زاد التـوحد بالآخـر، أمكن فهمه بصورة أفضل ، وكلما زاد الاختلاف عنه ، قل الفهم وتضاءل . ويعترض «جادامر» على هذا المبدأ ، مؤكدا الوظيفة التفسيرية للبعد الزمني الذي يفصلنا عن الآخر. فـالعبارة ، أو النص المكتـوب ، أو الحدث التاريخي ، لا يمكن أن يكشف عن معناه الكامل إلا عن طريق مسافـة البعد الذي يفصلنا عنه ، أي من خلال الأفق الأوسع الـذي تم فيه فعله وفهم فيه نفسـه . بل إننا لنستطيع اليوم أن نفهم دلالته خيرا مما فهمه أصحابه القدامى الذين انخرطوا فيه ، وقراؤه أو سامعوه الذين توجه إليهم بخطابه . عندئذ تصدق عبارة «شلايرماخر» التي يكثر اقتباسها عن إمكان فهم مؤلف من الماضي خيرا مما فهم نفسه . . ويقترح «جـادامر» مصطلح «انصهـار الآفاق» (أو تـداخلهـا) بديـلا عن مصطلحي «الاندماج» «ووضـع أنفسنا» موضع المؤلف أو الحدث والظاهـرة الأصلية ـ إذ

إن ذلك الاندماج وهذا الوضـع مستحيلان وغير ضروريين أيضا ـ مستحيلان لأننـا لن نستطيع أن نقفـز فـوق ذواتنـا وعـالم فهمنـا أو نخـرج منهما، وغير ضروريين لأننا إذ نضطر حتما للانطلاق من عالمنا فإنما نريد أن نفهـم الآخر من حيث هو «آخر»، حتى يتسنى لنـا أن نفهم ما يميزه عنا وما يجمعنـا به. ولابد إذن أن يتلاقى العالمان المختلفان من الناحية التاريخية والحضارية، أي الأفقان الغريبـان أحدهما عـن الآخر في التجربـة والفهم، بحيث يـرتبطان في النهـاية ويتحـدان. ويقتضي هـذا أن أفهم الآخـر دون أن أتخلى عن فهمي لـذاتي وعالمي، أي يقتضي أن أستوعب أفق الآخـر الغريب أو الأجنبي في أفق فهمي لأجل أن أفهمه على الحقيقـة، بحيث ينصهر الأفقان (أو يتداخـلان) أحدهما في الآخر، ويتسع أفقي أنا «الحاضر» هنا والآن ويزداد ثراء.

لا شك أن «جادامر» قد قدم بهذا بعـدا جديدا يسهم في إلقـاء الضوء على عمليات الفهم للأحداث والشخصيات التاريخية والقيم والشواهد الحضارية، وعلى مهمـة الترجمة من لغة قـديمـة إلى لغة حـديثـة (والترجمة ـ كما يـدل معنى الكلمـة في اللغة الألمانيـة ـ هي في صميمهـا عملية نقل أو تـوصيل من أفق إلى أفق.. أي عملية فهم وتفسير، لاسيما إذا كـانت ترجمة مكافئة أو مبـدعة بقدر الإمكـان للنصوص الأدبيـة والشعريـة(٦٨)، تحقق عمليـة التواصـل الثقافيـة والحضـاريـة، وتغلغل الـذات في الآخـر، وتجددهـا الـروحي والحضـاري من خلاله) غير أن فكـرة انصهار الآفاق وتداخلها تثير من الأسئلـة والمشكلات ما لا يقل عن فكـرة الاندمـاج التي انتقـدتها. ولا مفـر لكل من يدرس حضـارة قديمـة أو يترجم نصوصا عن إحـدى اللغات التي تـوصف بأنها «ميتة»، من الاعتراف بأن الانصهـار التـام غير ممكن وليس ضروريـا: غير ممكن لأنني لن أستطيع ـ مهما أوتيـت من أدوات البحث الدقيق وملكات الفهـم العميق ـ أن أستوعب كل مضامين التجـربة التي تكوّن ذلك الأفق الغريب بصـورة كافية.

وهي كذلك غير ضرورية، لأن فهم مشكلة محددة أو عبارة معينة لا يتطلب في كل الأحوال فهم الأفق الشامل لذلك العالم الغريب، وإنما يحتاج وحسب إلى فهم كلماته ومعانيه ومضامينه الجزئية. . ومع ذلك فإن هذا الاعتراض وغيره مما يوجه لفلسفة التفسير في مجموعها (من اهتمام زائد بذات القارىء أو المفسّر على حساب ضلعي المثلث المشهور وهما النص نفسه والمتلقي، ومن اتهام باللاعقلانية وغياب النظرة النقدية والعجز عن الوصول إلى مستوى النظرية العلمية والموضوعية ذات القواعد والمعايير المحددة لعمليات الفهم والتفسير وعناصرها وشروطها. . . إلخ) أقول إن مثل هذه الاعتراضات المنهجية التي لا تزال موضع جدل ونقاش لا تغض بحال من قيمة الأفكار التي قدمها جادامر وتراث هذه المدرسة قبله وبعده.

والحق أن هذا الفيلسوف ينبهنا إلى أن انصهار الآفاق يفترض ما يسميه تاريخ الفاعلية أو التأثير الفعال للكلمة المنطوقة أو المكتوبة في الماضي البعيد، والأثر أو الشاهد الموضوعي على حضارة قديمة، فلابد أن يكون كلاهما قد أثر في التاريخ اللاحق، ومن ثم فسر نفسه من خلال ذلك التأثير الفعال، وكشف من خلاله عن معنى ما قيل أو كتب أو وقع في الماضي البعيد. لقد بقيت له رواسب وأصداء يمكن ملاحظتها في آفاق الفهم الحاضرة، خاصة عند أبناء الماضي البعيد وورثة الحضارة القديمة التي لا يصح لهذا السبب أن نصفها بأنها ميتة أو منقرضة كما يفعل الغرباء عنها في كثير من الأحيان (ويكفي أن نتذكر عنوان كتاب أوبنهايم السابق الذكر) وفي هذا يختلف جادامر عن أستاذه هيدجر في الاهتمام بتاريخ التأثير لا بتاريخ الوجود، ويتخلى عما سماه الأخير بتكشف قدر الوجود الذي «يحدث» في الزمان على نحو غامض، كما يتجنب كل محاولة لتأسيس الوجود على أسس أنطولوجية أو ميتافيزيقية، أضف إلى هذا أنه يختلف عن أستاذه في قضية أخطر. فقد

أكد هيدجر أن «مشروع» المستقبل هو مشروع إمكانات وجودي الفردي الذي لا ينفصل عن ماضيّ المنقضي(٦٩)، بينما أكد جادامر أن الماضي هو التراث التاريخي الذي يضعنا داخل سياق التأثير التاريخي الفعال. ولعل الفيلسوفين لا يتناقضان في هذه القضية بقدر ما يتكاملان، فالتراث يطبع أصحابه من ناحية تأثيره التاريخي الفعال، كما يجدد «مشروعهم» نحو إمكانات مستقبلهم أو نوع إرادتهم وفهمهم لوجودهم في المستقبل. وهو في الحالين تأكيد للذات التاريخية الحرة التي تتفتح على القديم فتجدده، وتلتقي في حاضرها بالماضي البعيد فتجد نفسها فيه، وتبدعه كما تبدع ذاتها وحقيقتها إبداعا جديدا. وإذا كنا لا ننتظر هذا التفتح أو الإبداع من الإنسان العادي الذي تستهلكه حاجات الحاضر وضروراته، فممن نتوقعه إلا من الشاعر والفنان المتفتح والمبدع بطبيعته؟ وإذا كان قد حاول أن يصل أفقه بأفق أسلافه وينصهر في تراثهم، فكيف كانت طريقته في ذلك؟ ماذا كانت نتيجة تجربته؟ هل فهم وتعلم وتجدد حين حاول أن يخرج من حدود شخصيته وعصره ليدخل في حدود شخصية أخرى أو عصر آخر؟ وماذا كان هدفه من «توظيف» التراث واستدعاء معانيه ورموزه وأساطيره وأحداثه وشخصياته؟ وإلى أي حد تصدق عليه عبارة هيدجر: «إن الأصل الذي ننحدر منه، يظل على الدوام هو المستقبل الذي نتجه إليه؟».

هذا هو الذي يتعين علينا أن نختم به هذا التمهيد.

٧- استلهام تراث وادي الرافدين عند الشاعر العربي المجدد:

استلهام التراث موضوع ضخم، له أبعاده الفنية والثقافية والدينية والنفسية والاجتماعية والسياسية والفولكلورية... الخ، وسوف نقتصر في هذا المجال المحدود على النظر في مدى إقبال الشاعر العربي المجدد على استلهام التراث

الأدبي والفكري في حضارة وادي الرافدين، ثم نضيّق من دائرة النظر فنكتفي بحديث موجز عن استدعاء بعض شخصيات هذا التراث وأساطيره ورموزه عند واحد من أبنائه العظام، وهو بدر شاكر السيّاب، أحد رواد شعرنا العربي الجديد (١٩٢٦ـ ١٩٦٣). ويحسن بنا قبل البدء في هذا الحديث أن نجمل ما بسطناه على الصفحات السابقة عن تجربة الاتصال بالتراث وطبيعتها ودورها في حياتنا، لأن قضية الوعي التاريخي الحي ليست في الحقيقة هي قضية الشاعر والأديب والفنان والمؤرخ وحدهم، وإنما هي قضية الإنسان العربي الراسف في أغلال التخلف وأزماته المزمنة.

إن الإنسان بطبيعته كائن تراثي ـ تاريخي، ولغَوي ـ حضاري. وهو ينتمي للتراث شاء ذلك أو لم يشأ. وليس التراث في كل ميادينه مخزن «أشياء» صامتة خرساء. وإنما هو وجود حيّ متجدد، لأنه تجربة وجود شعب من الشعوب، وأسلوب حياته ونظرته للعالم والزمان، وموقفه من الحقيقة والإنسان.

وكل قراءة للتراث هي في الحقيقة ـ كما أكدنا من قبل ـ قراءة للحاضر في الماضي، كما هي تفسير لأنفسنا وفهمنا للحياة من خلال تفسيرنا وفهمنا لتراث الماضي. فالتراث ليس مطلقا، ولا يتحرك في مطلق مجرد ناء، وإنما هو «عياني وآني ومشخص قبل كل شيء» (٧٠)، ويتجلى تأثيره في المواقف السياسية والاجتماعية والفكرية والأدبية، وتتجدد حياته وحياتنا معه بالاتصال به سلبا أو إيجابا، رفضا أو إحياء، وذلك بصنع تراث جديد يتجاوزه ويغيّره، ثم يضاف إلى تياره المتدفق بعد وقت يطول أو يقصر، فيصبح موجة من أمواجه، وجزءا حيا من وحدة تركيبه الحيّ . . .

والتراث في مجموعه ـ باستثناء الوحي المقدس الذي يتعلق بأصول العقيدة ـ مبدع إنساني صرف، وإنجاز زماني عرضي يورّثه إنسان لإنسان. فهو ظاهرة طبيعية ممتدة في التاريخ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتشكل، تسكن

وتتحرك، تسقط منها أشياء وتبقى أشياء. ومن ثم فهو الذي شكلنا أيضا تاريخيا وحضاريا، وهو الذي صاغ كياننا لغويا وثقافيا ووجوديا. والأمر يتوقف علينا وعلى اختيارنا: هل نكون به أحرارا، أم نكون له عبيدا. وعلاقة العربي المعاصر بتراثه الديني والقومي والإنساني يترتب عليها الامتداد في التاريخ وفي التجربة بالكون والوجود، والالتزام بتجاوز حاضر التخلف الشامل، بغية الوصول إلى الوجود والوعي العربي المطلق من إسار الوهم والخرافة، وأغلال القهر والعقم. وليست مهمة الإنسان العربي ــ ولا الشاعر والأديب العربي بطبيعة الحال! ـ هي «إحياء» التراث الرافدي القديم أو غيره وبعثه بكامل سحنته وهيئته ليكون محركنا المركزي أو المحوري؛ ففي هذا تنكر لفرديتنا الذاتية الراهنة، ولروح زماننا وعصرنا، ولقدرتنا الثابتة على إبداع أعمال جديدة «وتراث» جديد، كما أنها ليست في انتقاء عناصر منه هنا أو هناك من أجل تقمصها من جديد، فهذا أمر مصطنع، يقوم على خداع الزمن والذات، ويوهم باحترام التراث وتوقيره. بل إنها ليست في استلهام وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذه اللحظة الزمنية أو تلك ـ إن الأمر في الواقع أخطر من هذا بكثير، لأنه يتعلق «بتجذير» هويتنا ووعينا وتجديدهما في آن واحد، بحيث تتجسَّد كينونتنا الفاعلة المبدعة فيما ننشئه من أعمال في الفن والأدب والعلم والحياة السياسية والاجتماعية واليومية.

وإذا كنا جادين حقا في «إحياء التراث» ــ في امتداداته المختلفة ومنتجاته وأنماط الوعي والوجود المتعارضة فيه على مدى حقبه المتتالية ـ على أساس من احترامه والعلم به والنظر إليه نظرة تاريخية متزنة، فلابد أن نخرجه من دائرة «الاختصاص» إلى دائرة «التثقف» التراثي العام، أي لابدَّ من تحويله إلى ثقافة عامة معيشة، مع التنبه الدائم لشروطه أو ظروفه الموضوعية والمعرفية والتاريخية والاجتماعية الخاصة به، وبعناصر الاتصال والانفصال بينها وبين شروط

وجودنا وظروفه «وينبغي الاعتراف هنا بأن الوعي بأصولنا وجذور تكويننا في حضاراتنا القديمة ـ رافدية كانت أو مصرية أو سورية وكنعانية ـ لم يزل بعيدا عن المثقف والإنسان العادي، ولم يزل محصورا في القلة القليلة من علمائنا ودارسينا المختصين وبعض الهواة المطلعين والمبدعين الموهوبين. . . . ».

إن دور التراث ـ قديمه ووسيطه وحديثه ـ في حياة الفرد والأمة دور خطير، لأنه يدخل في المركب الحيّ الذي يشكلهما نفسيا واجتماعيا وقوميا، ويحدد موقفهما الآنيَّ المتزن أو المتشنج من «الماضي» و«المستقبل». والمنظور التاريخي الذي أكدناه على الصفحات السابقة ـ أو «تاريخية» التراث ـ تحتم علينا أن نكون على وعي تام بأن الذي يدخل في هذا المركب الحيّ ليس هو كل التراث، إذ تسقط منه كما سبق القول أجزاء على جنبات التاريخ وينبغي «تعليقها» أو «وضعها بين قوسين»، لأنها كفت عن الوجود الفعلي واتخذت مكانها في سجلات التاريخ أو متاحفه، كما تبقى منه أجزاء تؤدي غرضا أو تلبي حاجة أو تعبر عن مقوِّمات ومكوِّنات وقيم لا يتنازل عنها إلا من يتنازل عن ملامح وجهه ووحدة شخصيته. وهذه الأجزاء يمكن دمجها دمجا ماديا في حياتنا، أو استلهام عناصرها الجمالية والفنية والفكرية، بحيث تنتج عن هذا الدمج والاستلهام «تراث» يتصل «بتراث» (مهما أعلن أصحابه القطيعة والمخالفة أو أطلقوا صيحات التقويض والهدم كما سبقت الإشارة، لأن الانقطاع أو المخالفة تظل في النهاية نوعا من أنواع الاتصال والتواصل، على نحو ما يبقى الصمت نوعا من أنواع الكلام والتعبير. . . .)

ولابد أخيرا من التحذير من المعاني السلبية لاستلهام التراث، حتى لا يصبح عملية تسويغ مصطنعة نلجأ إليها ذرًّا للرماد في العيون، أو لونا من ألوان التباهي والتفاخر وإيهام الذات والتعويض عن فقر الواقع وجدبه، أو عملية التفاف حول التراث وليّ عنقه للتمويه بالحداثة والمعاصرة وخداع النفس

في الوقت ذاتـه بأنها «تنهل من منـابعها»، بينما هي في الحقيقة تهرب إليهـا من تبعات حـاضرها الجسيمة، وتتسلل مـن زمانها لتحيا زمـان غيرها. والحق أن الشاعـر والفنان بوجـه عام، مثله في هـذا مثل أي إنسان آخـر، «لا يتموقف ذهنيا وعمليا إلا ضمن الشروط المشخصة المباشرة لوجوده الراهن» (٧١)، ولا يستلهم تراث الماضي إلا لكي يزداد حياة وتجددا وحضـورا، ويزيدنا كذلك إن نحن أحسنا قـراءته وفهمه ومشاركتـه . . . إنه كذلك يصنع منه تـراثه الخاص نتيجة تجربته الخاصة بـه وعلى قدر موهبته. وبقدر ما يكـون حظه من التوفيق في صياغـة هذه التجربة، يكـون تراثه الجديـد جزءا من التراث الأدبي والجمالي العـام. وهنا تصـدق مقولـة الشاعـر النـاقد «إليـوت» في مقالـه عن «التراث والموهبة الفردية» من أن الحاضر ينبغي أن يغيِّر الماضي بمقـدار ما يوجه الماضي الحاضر، وأنه ليس لشاعر أو فنان في أي نوع من الفنون قيمته الكاملة بنفسه، وإنما تترتب قيمته على أساس علاقته بـالسلف من الشعراء والفنانين، ولذلك كان خير مـا في عمل الشاعـر وأكثر أجـزاء هذا العمل فرديـة هي التراث التي يثبت فيها أجداده الموتى خلودهم.

وعلى الـرغم من أن العبارة الأخيرة تقـوم على التسليم بأن التراث والإبـداع نقيضان متلازمان، فإن تصحيح النظـرة إلى التراث شرط لازم للإبداع الفردي الذي «يرفع» هذا التناقض. ولا خطر من القول ـ على لسان ناقد مبدع (٧٢) ـ بأن النظـرة إلى التراث هي من نـوع الأساطير الجماعيـة التي تخلق بها الشعـوب وجـودها. ومن خـلال هـذا الوجـود فقط يمكن أن تتفتح الأسـاطير الفرديـة وتزدهـر. . . وسوف نحـاول الآن أن نقف وقفة قصيرة عنـد الأسطورة الفـردية لـواحـد من أهم شعرائنـا المجـددين، اتصل بـالأسـاطير الجماعية في تـراثـه، واستطاع من خلال تجربته الحيَّة به ـ برغم تسرعها الشديد وتنقلها تنقل النحل أو الفراش بين أساطير جماعيـة أخرى في أكثر من تراث! ـــ استطاع أن ينضج

أسطورته الخاصة التي تنضح بالمرارة والألم، كما نجح في العثور ـ بلغة «إليوت» أيضا! ــ على «المعادل الموضوعي» لتجربته الذاتية في بعض الأساطير والشخصيات والرموز التي استدعاها من منجم وجوده وتاريخه الماضي لأسباب نفسيه وسياسية واجتماعية . . . وقبل الانتقال إلى بعض النماذج من شعر السياب لتأمل تجربته، أرى من الضروري أن أبدأ بطرح بعض الأسئلة عن موقف الشاعر العربي المجدد من تراثه، لعلها أن تحفز القارىء على المزيد من التفكير في هذه القضية التي لن يتسع هذا التمهيد المحدود لمناقشتها بصورة وافية(٧٣) :

بأي عين نظر الشاعر العربي المعاصر إلى رموز تراثه وأساطيره وشخصياته ونصوصه الباقية؟ هل وقف منه موقف العبادة للماضي أم موقف الرفض له، وكلاهما عاجز عن إدراكه إدراكا منصفا أم استطاع أن يتجاوز الموقفين فيجربه تجربته الخاصة التي لا تتشنج بالتعصب له أو عليه، ولا تحاكي تجربة «الآخر» الغربي فتغترب عنه؟ هل اكتفى بالرجوع إليه والتعبير «عنه» كما فعل آباؤه من جيل الإحيائيين أو الكلاسيكيين الجدد، أم راح «يوظفه» ويعبر «به» عن موقفه من الوجود والإنسان والزمان ماضيه وحاضره ومستقبله؟ (٧٣) هل اقتصر جهده على استعداء هذا التراث وإسقاط همومه عليه، أم حاول أن يكتشفه ويستوعبه تمهيدا لتغييره وتحويله، أي إبداعه بشكل من الأشكال، وصنع تراث جديد يصب في نهره المتدفق بعد أن يثير أمواجه، وينضم في النهاية إلى سياق وحدته الحية بعد أن يتمرد عليه؟ لقد لجأ الأديب الغربي لتراثه، وأدخله في أطوار حياة جديدة، وأنطقه بلسانه ولسان عصره ـ وما أكثر ما استُلهم« أوديسيوس» و«أوديب» و«إلكترا» و«أنتيجونا » و«فاوست» و«دون جوان» وغيرها وغيرها في أعمال روائية ومسرحية وشعرية وموسيقية وتشكيلية يزخر بها تاريخ أدبه وفنه الحديث ـ فكيف نظر شاعرنا المجدد إلى

تراثه الخاص، كيف استلهمه؟ هل عرفه أصلا معرفة كافية لأن يتصل به؟

وإذا كان قد فعل هذا في حالات قليلة، فهل حاول أن يبثَّ أنفاس الحياة في قيمه الباقية، أم أكد رفضه لـه وقطيعته معه، ليكون «مستقبليا» بحق ويثبت معاصرته وحداثته بكل سبيل؟ ألم يؤد هذا إلى جر ذلك التراث الماضي إلى الحاضر، إلى الجديد وحلم المستقبل، بحيث لم يعد لـه من وجود في ميزان الحداثة إلا كوجود الأشباح (هذه الحداثة التي يلغو بها الكثيرون في هذه الأيام عن غير علم لا بتراثهم الذي يثرثرون عنه أو يعلنون القطيعة معه، ولا بالتراث الغربي الذي يقصدونه في الغالب عندما يتكلمون عن الحداثة دون علم حقيقي أيضا!) وهل وقف الجدل الشعري المعاصر مع التراث عند التغيير أو حتى التحوير و التحريف المشروع لقيمه ورموزه وأساطيره، أم بلغ عند البعض حدَّ إسقاطه والتجني عليه؟ ألم يتمخض الأمر في النهاية عن نماذج شعرية يمكن أن نعتزَّ بها ونطمئن إلى «حداثتها» العربية الحقة، كما يمكن أن نقول ـ على ضوء ما سبق ـ إن الشاعر فيها قد «تداخل أفقه» وانصهر مع أفق الأسطورة أو الشخصية أو الدلالة التراثية، فجدَّد تراثه، وفهمه وتعلم منه، كما جدَّد شاعريته وإنسانيته ووسَّع أفقه وأفقنا معه وعمَّقه وأغناه؟!(٧٤)



يمكننا القول على ضوء الأسئلة السابقة إن الشاعر يستخدم أسطورة معينة تلبية لحاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل والنضج إلا من خلالها. أما محاولة التلفيق المصطنع بين التجربة وأية أسطورة لا توائم حاجتها التعبيرية فهي جناية على الأسطورة والتجربة معا. ومن حق الشاعر بطبيعة الحال أن يتصرف في شخصياته ورموزه الأسطورية كما تشاء تجربته الشعرية والشعورية، بحيث يضيف إليها ملامح أسطورية لا صلة لها بالحقيقة التاريخية أو التراثية التي تنطوي عليها النصوص الأصلية ـ كما فعل البياتي مع شخصية أورفيوس،

أو علي أحمد سعيد «أدونيس» مع مهيار الدمشقي وصقر قريش، أو صلاح عبدالصبور مع الحلاج وبشر الحافي، أو محمد عفيفي مطر مع أنبادوقليس، أوخليل حاوي وغيره من الشعراء مع السندباد، أو السيَّاب مع شخصية أدونيس السورية والفينيقية التي تسرَّبت إليها عناصر مصرية «أوزوريس» ورافدية «دو موزي وتموز» ويونانية «أتيس» أو توحدت مع شخصية المسيح في قصيدته الشهيرة «المسيح بعد الصلب» ـ ومن الواضح أن الشعراء الذين تناولوا شخصية «أدونيس» أو تموز وعشتار ــ قاصدين دلالتها على البعث والتجدد ـ كانوا يستندون إلى وجود هذه الأسطورة في الضمير الثقافي والجمعي العام عند قرائهم. ولكن ندرة استخدام الشخصيات والأساطير الرافدية الأخرى إلى حدٍّ غيابها في معظم الأحوال يمكن تفسيره بغيابها عن وعي المتلقي العربي، أو بإحساس الشاعر نفسه بغرابتها وغربتها عن وجدان المتلقي، وذلك بالقياس إلى غيرها من الأساطير والشخصيات الدينية والتاريخية والأدبية العربية والعناصر الفولكلورية التي لجأ إليها بكثرة، بل بالقياس إلى الأساطير اليونانية التي أسرف بعض شعرائنا في استخدامها مع البدايات الأولى للشعر الجديد، حتى لجأوا في بعض الأحيان إلى أساطير من آداب أخرى بعيدة (كما فعلت نازك الملائكة مع شخصيات هندية مثل بوذا في قصيدتها صلاة إلى الأشباح، وهندو ـ أمريكية في قصيدتها هياواثا، وكما فعل السيَّاب نفسه مع شخصيات من المأثور الصيني في قصيدته عن رؤية فوكاي). وربما يفسر لنا هذا لغز تجاهل شخصية ملحمية وأسطورية بالغة الأهمية مثل شخصية «جلجاميش» التي لم تجد ــ على قدر علمي ــ من يستوحيها في عمل شعري خلاق [٧٥]. بيد أن اللوم ينبغي ألا يقع على المتلقي وحده، إذ لو كان الشاعر العربي قد بذل جهدا كافيا في تعرُّف تراثه السومري والبابلي والآشوري والسوري والمصري القديم، لساعد من جانبه أكبر مساعدة في تثقف جماهير

القراء بهذا التراث، ولشجع المختصين من العلماء والدارسين على تبسيطه ونشره بينهم (وهو أمر لم يقصروا فيه كل التقصير. . .)

مهما يكن الأمر فإن السيَّاب في قصيدته «مدينة السندباد» (١٩٥٨) قد صور القهر والطغيان (أثناء حكم عبدالكريم قاسم) في مقاطعها الخمسة، واستدعى ـ في هذه القصيدة وحدها! ـ شخصيات تراثية من حضارات وعصور مختلفة مثل لعازر والمسيح وأدونيس وعشتار وتموز وقابيل:

أهذا أدونيس. . هذا الخواء؟

وهذا الشحوب؟ وهذا الجفاف؟

أهذا أدونيس؟ أين الضياء؟

وأين القطاف؟

مناجل لا تحصد

أزاهر لا تعقد

مزارع سوداء من غير ماء. .

ثم تنفرد عشتار ربة الخصب والحب بالمقطع الخامس الذي تتحول فيه عن وظيفتها المعروفة في أسطورتها المتناثرة في بعض قصائد السيَّاب الأخرى (مثل قصيدته مدينة بلا مطر، ١٩٥٧):

عشتار عطشى، ليس في جبينها زهر،

وفي يديها سلَّة ثمارها حجر،

ترجم كل زوجة بها. وللنخيل

في شطها عويل. .

وعندما يستدعي السيَّاب أيضا شخصية أيوب وتجربته في قصائده عن

«سفر أيوب» وقالوا لأيوب «من ديوانه منزل الأقنان» وفي قصيدة أخرى سبقتها هي «أمام باب الله»، نجده يعتمد عل صورة أيوب في السفر المعروف باسمه في التوارة «وبخاصة في الإصحاحين ١٦ و١٩» أو على الآيات التي يرد فيها ذكره في القرآن الكريم(سورة الأنبياء، ٨٣ وسورة ص، ٤٤) فهو حين يقول في القصيدة الأخيرة:

يارب أيوب قد أعيا به الداء
في غربة دونها مال ولا سكن
يدعوك في الدجن
يدعوك في ظلمات الموت، أعباء
ناء الفؤاد بها . . .

أو حين يقول في أبياته المشهورة من «سفر أيوب»:

لك الحمد أن الرزايا عطاء
وأن المصيبات بعض الكرم
لك الحمد مهما استطال البلاء
ومهما استبدَّ الألم

فإنما يجعلنا نتمثل صورة «المعذب البار» في النص المعروف «بأيوب البابلي، على الرغم من أننا نشك في أن الشاعر نفسه قد عرف هذا النص أو فكر في استدعائه حتى ولو كان قد عرفه، ذلك أن صورة أيوب في التوراة والقرآن الكريم، وربما في المأثور الشعبي أيضا، هي التي استقرت في وجدانه وألحت عليه أثناء مرضه الطويل. ومع أن المرض والعذاب قاسم مشترك بين أيوب البابلي وأيوب العبري، فمن المشكوك فيه، كما قلت، أن يكون الأول خطر على بال الشاعر. فهل يكفي أن نفسر ذلك باغترابه عن تراثه الخاص ولجوئه

إلى تراث آخر، أم نبرره بتغلغل مأساة أيوب التوراة والقرآن الكريم في الوجدان البشري العام، ودلالتها القوية على التمرد والعجز الإنساني، لا سيما في حالة السيّاب الذي صارع المرض القاسي وصبر عليه صبر أيوب الذي طال أكثر من صبر أيوب البابلي؟

مهما يكن الأمر في اختلاف الأجوبة الممكنة عن هذه الأسئلة، فلابد أن يستخدم الأديب كما سبق القول أسطورة معينة تلبي حاجة فنية وشعورية لا يتم لتجربته التشكل إلا من خلالها، وقد استطاع السيّاب أن يخلق أسطورته «الأيوبية» الخاصة التي شاركه فيها بالتعاطف والإكبار كل مَن قرأ له، كما استطاع أن يتحدى بها الأسطورة الجماعية في فترة من أحلك الفترات سوادا في تاريخ بلاده، وأن يثبت قدرة الشعر على الانتصار على القهر. وإذا كنا نفتقد لديه صورة أيوب البابلي الذي لا يقل عن نظيره العبري في تحمل العذاب والظلم والغدر، فربما نستطيع كذلك أن نتلمس له العذر، متمنين للشاعر العربي المجدد أن ينفتح على تراثه ليبدع أسطورته الخاصة التي تجدد حياته وحياة الشعر والواقع . . . وهذا بالطبع أمر متروك لتجربته وموهبته وثقافته وانتمائه لجذوره.

***

إن عصرنا ليس عصر شك واختبار ومراجعة فحسب، ولكنه عصر يتطلب من الإنسان أن يفكك كل ما حصله في تاريخه من خبرات، ويشحذ كل ما أوتيه من الذكاء والوعي والصدق، ليعيد بناء نفسه وحضارته في عالم يكاد يختلف اختلافا جذريا عن ذلك الذي عهدناه منذ نصف قرن أو حتى ربع قرن لا يزيد.

وإذا كان غياب الوعي أو الحسّ التاريخي من أقوى أسباب محنتنا العربية

الراهنة، فإن تجديـد هذا الوعي بتجديد صلتنـا بالماضي من أهم العوامل التي تساعـدنا على تجاوز المحنة. ولا يصح أن نتشاءم أو نكتفي بإطـلاق صيحات الـرفض والقطيعـة، وصرخـات الشكـوى والتحسّر، لأننـا نعيش اليـوم عصر انتفاضـة «الحجر» الـذي يصرخ في يد الطفـل والمرأة والشاب الأعـزل في وطننا المحـاصر السليب. هـذا الحجـر لا يكتفي بلطم وجـه عدو لا حـدَّ لأطماعـه اللاتـاريخية واللاإنسـانية، وإنما يضرب مستنقع وجـودنا الآسن ووعينا الـراكد الذي «نتصادم في حندسه» على حـدّ قول أبي العلاء المعرّي. وأقصى ما يطمح إليـه هذا الكتـاب هو أن يكـون كـذلك حجرا يحرك ميـاه هـذا الوعي، ولبنـة متواضعـة تضاف إلى لبنات أخـرى طيبة في بناء «هـويتنا» العربيـة. إن الفكر العربي المعـاصر لن يستطيع عبور محنته الـراهنة وتخطي أوضاعـه السائدة حتى يصبح فكرا حرا. ومن مقومات هـذه الحرية أن يتجرأ على الكشف عن جذور «لاحريته» وأصول أزماته الممتدة في تراثـه الماضي ومظاهرها المختلفة الغالبة على حاضره والمعـوّقة لمسيرة مستقبلـه، وأن يبرز للنور إيجابيـاته وقيمـه المضيئة التي يمكن أن تكون مصابيح هادية. وفي سبيـل هذه الحرية وهذا الوعي الحر وضع هذا الكتاب.

القاهرة والكويت

في شهر أبريل ١٩٩٢

الهوامش

(١) يشكل السومريون والأكاديون الساميون الأرضية الحقيقية لحضارة مابين النهرين. والسومريون شعب هاجر إلى أرض الرافدين بعد أن غادر وطنه الأصلي الذي يقع في مكان ما في آسيا، لم يحدد موضعه بالضبط حتى اليوم. والموطن الذي استقر فيه السومريون بعد هجرتهم من موطنهم الأصلي يعادل ثلثي المنطقة الواقعة جنوبي بغداد، والمحصورة بين مجرى نهري الفرات ودجلة، وقد سميت سومر أو شومر. وقد استطاع هذا الشعب الفذّ أن ينخرط مع السكان الأصليين منذ هجرته إلى أرض الرافدين نحو منتصف الألف الرابع قبل الميلاد، وبقي تأثيره الحضاري من حيث اللغة والدين والكتابة المسمارية (أو الإسفينية التي يرجع لهم الفضل في اختراعها) مستمرا خلال جميع العصور التاريخية حتى ساعة انطفاء الومضة الأخيرة من حضارة الكتابة المسمارية في الشرق القديم.

(٢) فالفلسفة الصينية التقليدية التي ظلت بعض مدارسها حية حتى أوائل القرن العشرين يكتفى بذكر أبرز اتجاهاتها كالكونفوشيوسية (عند مؤسسها كنج ـ فو ـ تسو ٥٥١ ـ ٤٧٩ ق. م وتابعيه الكبيرين المتعارضين منشيوس ٣٧٢ ـ ٢٨٩ ق. م وهسّين ـ تزو ٢٩٨ ـ ٢٣٨ ق. م) والطاوية عند مؤسسها لاو ـ تزو ٥٧٠ ـ ٥١٧ ق. م وشاعرها وفيلسوفها المثالي العجيب تشوانج تزو ٣٩٩ ـ ٢٩٥ ق. م، وبعض المدارس الأخرى وفي مقدمتها مدرسة الشرائع التي دعت للقوة والسلطة الشمولية (ولذلك كانت أقرب المدارس القديمة إلى النظام الشيوعي الحديث) ومدرسة الحب الكلي أو الموهيّة ـ نسبة لمؤسسها مو ـ تزو ٤٧٩ ـ ٣٣٨ ق. م، ومدرسة الأسماء الجدلية التي بالغت في السفسطة والاهتمام بتعريف الاسماء، ومدرسة الين واليانج التي تقوم على المبدأ الجدلي الصيني الشهير عن قوة السلب والهدم وقوة الإيجاب والبناء على الترتيب. أما الفلسفة الهندية فربما اكتفى الكتاب من مدارسها واتجاهاتها الفكرية التي تراكمت «جبالا» فوق جبال عبر عشرات القرون بالكلام عن منابعها الكبرى وهي كتابات إلفيدا والبراهمانا والأوبانيشاد، وملاحمها الشعرية الهائلة كالمهابهاراتا (التي تضم ملحمة البهاجافادجيتا والرامايانا)، وربما اقتصرت كذلك على الكلام عن أنساق الفكر الهندي الستة فيما يدعى بعصر السوترا (بين ٦٠٠ ـ ٢٠٠ ق. م) وهي الساتخيا واليوجا (بثنائيتها عن الذات واللا ذات وتدريباتها الروحية في التأمل والتركيز)، والنيايا والفايشيتكا (بنظرياتها المنطقية والمادية أو الذرية التعددية وآرائها في الخلاص والتحرر من آلام الميلاد المتجدد) والميامسا والفيدانتا بأفكارهما الواحدية وتجاربها المتعالية، وجميعها شروح مختلفة على معاني الكتابات المقدسة للفيدا والبراهمانا.. ومن الواضح أن هذه كلها قطرات شحيحة من بحور هذه الفلسفات الشرقية العميقة.. راجع

St. Elmo Nauman, JR. ;Dictionary of Asian Philosophies, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

(٣) من مقدمة الأستاذ ماسون ـ أورسيل لكتابه الفلسفة في الشرق. راجع الترجمة العربية للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، ص ١٦ (ويؤسفني القول إن هذه الترجمة،

رغم الجهد الكبير الـذي بذل فيها، تفتقر إلى الـدقة وتقع في أخطاء كثيرة في كتابـة أسماء الأماكن والسلالات والأشخاص. راجع كذلك الأصل الفرنسي:

Masson - Oursel, Paul, La Philosophie en Orient (Fascicule supplémentaire de l'histoire de la Philosophie par E. Bréhier) Paris Presses Univ. de France, 1948, Préface, P. 1. V

(٤) المرجع السابق نفسه، الترجمة العربية ص ٧ ـ ١٥، والأصل الفرنسي ص ٥.

(٥) على حـدّ تعبير الأستـاذ علي حسين الجابـري في كتـابـه: «الحوار الفلسفي بين حضـارات الشرق القديمة وحضارة اليونان»، بغـداد، سلسلة كتب آفاق، العدد ١٢، ١٩٨٥، ص ٢٧ والكتاب بأكمله.

(٦) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ـ الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبدالفتاح إمام. القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦ (راجع مقدمة المترجم من ص ٧ ـ ٥٢).

(٧) لـوسيان ليفي ــ بريل (١٨٥٧ ــ ١٩٣٩)، فيلسوف اجتماعي وإثنـولوجي فـرنسي من مدرسـة «كـونت» و«دوركـايم». اشتهـر بمـؤلفـاتـه عـن التفكير «السـابق على المنطق» عنـد من سماهم بالبدائيين. من أهم كتبـه: «الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيـا» (١٩١٠)، العقلية البدائية (١٩٢٢)، الروح البدائية (١٩٢٧)، الأساطير البدائيـة (١٩٣٥)، التجربة الصوفية (١٩٣٨) ـ ويعدّ ليفي ـ بريل من الرواد الممهدين للبنيوية..

(٨) هـ. فـرانكفورت، هـ. أ. فرانكفـورت، جون ولسون، ثـوركيلدجاكوبسن: مـا قبل الفلسفة، الإنسان في مغـامرتـه الفكرية الأولى ــ ترجمة الأستـاذ جبرا إبراهيم جبرا، مراجعـة الدكتـور محمود الأمين ـ بغداد، منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة ١٩٦٠ وطبعات أخرى تالية (راجع الخاتمة عن انعتاق الفكر من الأسطورة، ص ٢٦٣ ـ ٢٩٠).

(٩) علي حسين الجابري، المرجع السابق، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(١١) نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٢.

(١٢) د. حسام محيي الدين الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ـ أوبواكير الفلسفة قبل طـاليس. الكويت، مطبـوعات جـامعـة الكويت، ١٩٧٣ ــ راجع الفصلين الأول والخامس، وبخاصة من ص ١٥ إلى ص ٤٤.

(١٣) المرجع السابق، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٤) Oppenheim A. Leo' Ancient Mesopotamia, Portrait of a dead civilization. Chicago, 1964, p. 172 ff.

(١٥) وهذا هو رأي الأستـاذة أريكا راينر في دراستها عن الأدب الأكـدي، المنشورة في المرجع الجديد عن علم الأدب، المجلـد الأول عن آداب الشرق القـديـم، فيسبـادين، المطبعـة الأكـاديميـة، ١٩٧٨، ص ١٥٢ وبعدها: وهو كذلك رأي الأستاذ ليو أوبينهايم في كتابه السابق الذكر.
انظر:

Erica Reiner:Neues Handbuchder Literatur wissenschaft,Band I, Alt-Orientalische Literaturen, Hrsg.W.Rolling. Wiesbaden, Akad. Verlag,1978,S.152 ff

(١٦) راينر، أريكا، المرجع السابق، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٧) يقدر بعض الدارسين ألواح النصـوص الأدبية التي وجدت في مكتبة آشور بانيبـال ـ آخر ملوك آشور العظام ـ في «نينوى» وفي مكتبات أخرى بمدن وأقاليم مختلفة ـ ومن بينها مكتبات «النسّاخ والكتبـة أنفسهم ــ بعدد يتراوح بين أربعمائة وخمسمائة لـوح، وذلك بعـد طـرح ألواح النصـوص العلمية (في الفلك والريـاضيات والصنائع . . . إلخ) وألواح «الموسوعـات» و«معاجم» الألفاظ والعـلامات المسماريـة (راجع أريكا راينر، المرجع السابق، ص ١٥٦ ــ ١٥٧) مع ملاحظـة أن الكثير منهـا قد وصل إلى أيـدي الأثريين في نسخ مختلفـة ــ ربما بلغت مع النصوص السـومريـة خـاصة الخمسين نسخـة ــ فضلا عن كسر الألـواح والشـذرات غير المكتملة التي يبـذل العلماء جهودا مضنية في تحقيقها وضمها لأصولها، ناهيك عن الفجوات والثغرات وأخطاء التدوين التي يكاد لا يخلو منها واحد من تلك الألواح.

(١٨) أوبينهايم، أ. ليو، المرجع السابق الذكر، من ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ وبعدها حتى ص ٢٧٥.

(١٩) من الأمثلة على الصنعة التي أخـذ الناظمون في العصور المتأخرة لحضارة وادي الـرافدين يتفننون فيها، إيجاد ضرب من القصائد الشعرية إذا أخـذت فيها المقاطع الأولى من كل بيت في القصيدة وجمعت بعضها إلى بعض، كوّنت جملـة ذات معنى، وقد تتضمن هذه الجملة اسم الشـاعر ـ أو الجامع والناسخ ـ أو دعـاء خاصا لإله معيّن، أو غير ذلك من المقـاصد ـ وتعرف هـذه الصناعة الشعرية في اللغات الأجنبية بمصطلح «أكروستيك Acrostic» راجع للمرحوم الأستاذ طه باقر مقدمة ترجمته لملحمة جلجاميش، ص ١٢).

(٢٠) للملحمة ترجمات مختلفة باللغة العربية واللغات الحديثة أكتفي بذكر أحدثها وأشهرها: ملحمة جلجاميش من تـرجمة طه باقر عن النص الأصلي، وكـذلك ترجمة الدكتور سـامي سعيد الأحمد، وكنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجاميش مع دراسة مطولة وترجمة النص للأستاذ فراس السواح (دمشق، العـربي للطبـاعـة والنشر، ص ١٩٨٧) ومن الترجمات الإنجليزيـة المشهـورة تـرجمة أ. شبايزر ضمن كتـاب جيمز بريتشارد المعـروف «نصوص قديمة من الشرق الأدنى متعلقـة بالعهد القديم، من ص ٧٢ ـ ٩٩، وترجمة الكزندر هـايديل (١٩٤٦)، وأحدثها وأجملها ترجمة الأستاذة ن. ك. ساندارز التي ظهـرت آخر طبعاتها سنة ١٩٧٢ في مكتبـة «بنجوين» الشهيرة للنصوص الكلاسيكية. أما في الفرنسية فهنالك ترجمة ج. كونتينو، وفي الألمانية ترجمات عديدة تعدّ ترجمة أ. شوت هي الترجمة المعتمـدة (ترجع لسنة ١٩٣٤ ولها طبعـات تاليـة وبخاصة في سلسلـة ريكلام المشهورة) ـ أما ملحمة الخلق أو الخليقة البابليـة فيمكن الاطلاع على ترجمة الأستاذ فراس السواح (عن الإنجليزية) في كتابه السابق الذكر (مغامرة العقل الأولى، من ص ٥٥ ـ ٨٥، وكذلك نص قصة الطـوفان عن اللـوح الحادي عشر من ملحمة جلجـاميش من ص ١٥٢ ـ ١٥٨) بجـانب دراسة وتفسير للملحمة للدكتور محمد خليفة أحمد حسن (لم أتمكن من التوصل إليها).

(٢١) راجع معظم هذه النصوص التاريخية منذ السلالة البابلية الأولى حتى العصر السلوقي في الترجمة الإنجليـزية لـلأستاذ أوبينهـايم ضمن الكتاب السـابق الذكـر الذي أشرف على تحريـره جيمس بـريتشارد، ص ٢٦٥ ــ ٣١٧ (الطبعـة الثانيـة، ١٩٥٥ ــ ١٩٦٢) وارجع كذلك إلى نصـوص الملاحم والأسـاطير والقصص المذكـورة في الكتـاب نفسه (ص ٦٠ ــ ١١٩ ومن تـرجمة الأستـاذ شبايزر).

(٢٢) لا أقصد إثارة قضية «قصيـدة النثر» ولا الدفاع عنها، فهي تدافع عن نفسهـا في نماذجها الرائعة (عند محمد الماغـوط مثلا)، وإنما أؤكد حقيقة يلمسهـا قارىء التراث قديمه وحـديثه، إذ يكفي على سبيل المثال أن يتذكـر صفحات من النثر تفيض شاعرية عنـد الجاحظ (في كتاب الحيوان)،

وأبي حيان التـوحيدي (في الإشـارات الإلهية)، وابن حزم (طـوق الحمامة)، وابن شهيـد (التوابع والزوابع)، وصفحـات هي الشعر في جوهره النقي عنـد الصوفية (الحلاج والنفري بـوجه خاص وابن عربي والسهروردي المقتول). أما في الحديث فهي أكثـر من أن تحصى (من الرافعي والزيات وطه حسين والمازني إلى جبران وميخـائيل نعيمة وحسين عفيف الـذي يندر اليـوم أن يتذكـر أحد شعره الـدرّي المنثور) بل إنك لتقع في الكتـابات العلمية والفلسفيـة نفسها على نصـوص يتوارى أمامها ويخجل منها ركام المنظوم الذي يرزح على كاهل الشعر العربي والغربي. والأمثلة على ذلك يصعب حصرها (من هيرا قليطس إلى شوبنهور ونيتشه وكيركجـور، إلى برجسون وكامي وهيدجر وليفي شتراوس وأرنست بلـوخ وغيرهم. وهل يمكن أن تغيب شاعـرية طبيب عظـام مثل محمد كامل حسين (قرية ظالمة!) أو فيلسوف مثل زكي نجيب محمود (الشرق الفنان وشروق من الغرب وغيرهما) أو جغرافي فنان مثل جمال حمدان عن قلب القارىء العربي وذوقه الجمالي؟!

(٢٣) توصل العلماء لآخر وأكمل نسخ الملحمة بين ألوف الألواح التي عثر عليها في مكتبة قصر الملك الآشـوري «آشور بـانيبـال» في نينوى، ووجـدت تحت هـذا العنـوان «هو الـذي رأى كل شيء» المستمد من الكلمات التـي يبدأ بها اللوح الأول. . وتتألـف الملحمة من اثني عشر لـوحا، أثبت العلماء (الأستاذان جـاد وكرامر) أن أطـولها ـ وهو الثـاني عشر الذي يتكون من أكثـر من ثلاثمائة سطـر ـ تـرجمة حـرفية للقسم الثـاني من أسطـورة سومـريـة، ويصور هبـوط أنكيـدو ـ صـديق جلجاميش أو تابعه ـ إلى العالم السفلي لإحضار الطبلة والعصا السحريتين (البيكو والميكو) اللتين ضاعتا من سيده جلجاميش. ويرجح أن تكـون الملحمة قد كتبت حول الألف الثاني قبل الميلاد أو قبلها بقليل، وقد اكتشفت في بـوغاز كوي ـ وهي قـرية تركية صغيرة شمالي هضبـة الأناضول وبالقرب من حتوشـة عاصمة الإمبراطورية الحيثية ـ شـذرات وكِسَر تعود لمنتصف الألف الثانية قبل الميلاد من الأصل الأكدي وترجمته الحيثيـة والحورية. وجلجاميش ـ أو كلكاميش كما يكتب أحيانـا بالكاف الفارسيـة ـ هو الملك الخامس من سـلالة إرك أو أوروك (الوركـاء)، وهي المدينة التي حكمتها هذه السـلالة بعد الطوفان، وأعقبت السلالـة الأولى التي حكمت في مدينة كيش كما عاصرتها بعض الوقت. وجلجاميش ـ كما عرفه الأدب العالمي وأثر فيه منذ العصور القديمة ـ هو البطـل المغامر والطـاغية المخيـف الذي يتحول إلى حكيـم تعس أرّقه مـوت الإنسان وعـذبه البحث عن الخلود حتى يئس منه وآمـن في النهاية ـ كما سيأتي بعد ـ بأن العمل الحضاري النافع هو «الخلود» الوحيـد المتاح للبشر. وقد استمد البابليون مادة الملحمـة من خمس قصص سومرية يرجع زمن تدوينهـا للعصر البابلي القديم، وعثر على معظم ألـواحها في حفائر المدينة السـومرية القديمة «نيبور أو نفّر، ومن أهم هذه القصص التي تجد ترجمتها الإنجليزية في كتاب «بريتشارد» السـابق الذكـر (من ص ٤٤ ـ ٥٢) جلجاميش وأجـا (وهـو ملك كيش الذي ينتهي حصـاره لأوروك بـالصلح بين الملكين) وجلجـاميش وأرض الأحيـاء (عن صراعه وصـديقـه أنكيـدو مع الوحش حواوا حارس غابة الأرز) وموت جلجاميش (وتضم الأجزاء الباقية منها البكاء على البطل الذي أصبح ملكـا أو قاضيـا للموتى في العـالم السفلي). وقد نسج البـابليون من هـذه الأصول المتفرقة عملا مبدعا بحق، بحيث صارت الملحمة مثلا على الاستلهام الخلاق.

(٢٤) تجد الترجمة العـربية لملحمـة الخلق وأسـاطير البعث والهبـوط وقصة الطـوفـان في كتاب فـراس السوّاح السـابق الذكـر، كما تجد لها ولمعظم القصص المذكورة تلخيصـات وافية في بعض الكتب الجامعة مثل كتاب حضارة العراق، لنخبـة من العلماء، الفصل الخامس بالأدب للدكتور فاضل عبدالواحـد علي ـ ولها ترجمات إنجليزيـة متعددة تجد معظمها بقلم الأستاذ أ. شبـايزر في كتاب بريتشارد (من ص ٦٠ ـ ص ١١٩).

(٢٥) يلاحظ أن الأستاذ روبرت بفايفر قد ترجم النص للإنجليزية تحت هذا العنوان الدال: «حوار عن البؤس الإنساني»، وذلك في كتاب بريتشارد (من ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠).

(٢٦) قد لا يوافق بعض القراء على إطلاق هذه التسمية عليه، ولذلك يقترح الأستاذ لامبيرت وصفه بالحوار الساخر المتشائم معا، كما تحبذ الأستاذة إريكا راينر ضمه للأدب الساخر (المرجع السابق الذكر، ص ٢٠١) ويجعل منه بعض الدارسين أول تمثيلية مرحة في تاريخ المسرح، مثل الأستاذ أ. هوفر ـ هيلزبرج في مقال عنه بعنوان «أقدم نص مسرحي في الأدب العالمي وتأثيره»، مجلة المسرح العالمي الألمانية، العدد ٣ ـ ٤، ١٩٣٧، ص ١ ـ ١٦ (وهو مقال لم أستطع للأسف أن أتوصل إليه) ويتناوله أحد الباحثين من وجهة نظر فلسفية، وذلك في مقال الأستاذ جان بوتيرو «حوار التشاؤم والعلو» بمجلة اللاهوت والفلسفة، العدد ٩٩، ١٩٦٦، ص ٧ ـ ٢٤. ويرجح بعض الباحثين كذلك وجود قطع أدبية ساخرة من نوع الحوار بين السيد والعبد في الأدب السومري، من أشهرها حكاية الرجل الفقير من نيبور (نفر) وهي التي يذكرنا موضوعها بحكايات شعبية مشابهة (سواء في حكايات ألف ليلة أو في حكايات الشطار المتأخرة)، وتعتبر الحكاية الوحيدة التي تجد فيها البطل رجلا بسيطا من سواد الشعب، يثأر لكرامته من عمدة مدينته المتسلط، ويرد له الضربات التي كالها له مضاعفة.. وربما كان الهدف من كتابتها هو النقد الاجتماعي، أو السخرية بأحد الموظفين المتعنتين أو المغضوب عليهم من القصر أو الشعب، أو مجرد تسلية الملك وحاشيته بقصة تحتوي على «مقالب» طريفة وكمائن وخدع بارعة.. والغريب في أمر هذه الحكاية الشعبية أنها هي الحكاية الوحيدة التي وصلتنا من الأدب السومري.

(٢٧) سباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ وكولن، ١٩٦١، ص ٧٨ (المرجع السابق الذكر بالألمانية لتعذر الوصول إلى الترجمة العربية الممتازة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكر) وكذلك الدكتور محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة ـ القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥، ص ١١٤.

(٢٨) أوردت الأستاذة أريكا راينر مختارات منها في دراستها السابقة الذكر، (ص ١٨٧) جاء فيها: ابتعد أيها النوم (أريد أن أعانق حبيبي) أيها الشاب، منذ أن رأتك عيناي...، آه ياحبيبي، لقد أرقت الليل كله من أجلك/ عيناي الملونتان امتلأتا بالنوم... وقد ترجم عالم السومريات الأستاذ كريمر أغنية حب وجهتها إحدى الكاهنات من فئة اللوكور إلى شو ـ سين رابع حكام سلالة أور الثالثة (من نحو سنة ٢٠٠٠ ق. م) واكتشف اللوح الذي دونت عليه الأغنية في حفائر مدينة نيبور (نفر)، ويرجع زمن كتابته للنصف الأول من الألف الثانية. وتثني الكاهنة ـ التي يبدو أنها مارست معه طقوس الزواج المقدس ـ على أمه الملكة أبيسميتي التي أنجبت رجلا في مثل نقائه وحسنه، وعلى زوجته داباتوم التي ربما كانت كاهنة تزوجها الملك الذي تفيدنا القصيدة أنه ابن الملك المشهور شولجي. تقول أغنية الحب في بعض رباعياتها التي يمكن قراءتها: لأني نطقتها، لأني نطقتها، أهداني مولاي هدية/ لأني نطقت بصيحة الفرح أهداني مولاي هدية/ قرطا من ذهب، خاتما من لازورد، أعطانيها هدية/ حلقا ذهبيا، حلقا فضيا أهدانيهما مولاي/ آه يا مولاي، هديتك مترعة بـ.. ارفع وجهك (أو عينك) نحوي/ آه ياشو ـ سين، ارفع وجهك نحوي/ كسلاح.../ ترفع المدينة يدها كالمشلولة، يا مولاي شو ـ سين/ تركع عند قدميك يا ابن شولجي/ كما يركع شبل/ آه يامولاي، حلو من يد الساقية هو نبيذها (المعصور) من البلح/ وحلو مثل نبيذها.... حلو هو شرابها المصفى، هو نبيذها/ آه ياشو ـ سين، يامن آثرني بحنانه/ يا حبيبي شو ـ سين الذي تعطف عليّ ودللني/ يا ملكي شو ـ سين

الذي حنّ عليّ/ يـا حبيبي ومحبوب «أنليل»/ يا ملكي وإله بـلاده/ إنها أنشودة (بالبال) كـاهنة الإلهة «باو»/ (ربما كـان المعنى المقصود بهذا السطـر الأخير أن المحبة أنشـدت القصيدة الغنـائية تقربا من الآلهة باو (أو بـابا) التي كانت تعمل في خدمتها . . ويلاحظ بـوجه عام أن شعر الحب نفسه لم يخل مـن «غرض عام» هـو الثناء على الملـك وتمجيد ذكره وقـوته، ولـذلك لم يكن صـوتا خالصا من القلب . . ومع ذلك فلابـد من الحذر والبعد عن التعميم، إذ ربما تكشف الحفريات عن نماذج من شعـر الحب السـومـري والبابلي تغير مـن أحكامنـا المؤقتـة (راجع نص القصيـدة والتعليق عليها في كتاب بريتشارد، ص ٤٩٦).

(٢٩) وقـد نشر الأستـاذ س. أ. سترونج في كتـاب «بحـوث في الأكـديـات»، ص ٦٣٤، النص الآشـوري لقصيـدة بديعـة تبكي فيهـا المتيّمـة حظهـا فيما يشبـه «العديـد» المعـروف في الـريف المصري . . (عن أ. راينر، مرجع سابق، ص ١٨٧).

(٣٠) وهي المعروفة اليوم باسم تل عطشانة بالقـرب من أنطاكية في تركيا، وقد اكتشف فيها عالم الآثار ليونارد وولي (من ١٩٣٦ ــ ١٩٤٩) نقوشا إدارية وقانونيـة وأدبية مهمة بالأكديـة ـ وأدريمي هو أحد ملوك ألالاخ من الـربع الثالث للألف الثـانية قبل الميلاد، وقد عثر على وثيقـة مهمة نقشت على تمثاله، وفيها تقرير عن فترة شبابه وصعوده إلى العرش وأعماله السياسية والعسكرية، ونشرها العالم سيدني سميث.

(٣١) جورج كـونتينو، الحياة اليوميـة في بلاد بابل وآشـور، ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبـرهان عبدالتكريتي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٤٤٤.

(٣٢) د. محمد خليفة حسن أحمد، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة. القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٦٩ ـ ١١٨.

(٣٣) ص. ن ـ كـريمر، التـاريخ يبدأ في سـومر. نيـويورك، ١٩٥٩، ص ٣٥ (عن المرجع السـابق الذكر ص ٧٢)، وكذلك المؤلف نفسه، السومـريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم، ترجمة فيصل الوائلي، الكـويت، وكالة المطبـوعات، ص ٤٥ ــ ٤٦، ص ١٨٩ ـ ١٩٢ بالإضـافة إلى الكتـاب المعـروف: «مـاقبل الفلسفـة»، الفصـول الخاصـة بأرض الـرافـديـن لـلأستـاذ ثوركلدجاكوبسن، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

(٣٤) د. محمد خليفة حسن أحمد، المرجع السابق، ص ٨٢ ـ ٨٦ وتجد به مراجع مختلفة عن الروايات ونصوص التنبـؤات والأحلام لعدد من المؤلفين المعروفين مثل أوبنهـايم (بلاد الرافدين القـديمة، ص ٢٠٩)، وهيلمـر رنج جـرين (ديانـات الشرق الأدنى القـديم، ص ٩٣ ــ ٩٦)، وجيمس بـريتشارد (نصـوص من الشرق الأدنى القديم مـرتبطة بـالعهد القـديم، ص ٤٥٠) وجرايسـون ولامبيرت (التنبؤات الأكادية، مجلة الدراسات المسمارية، ١٩٦٤، ص ٧ ـ ٣٠).

(٣٥) تلمس هذه الرغبـة الدفينة في قول جلجاميش لأورشنابي الملاح عن نبتـة الخلود: «يا أورشنابي، إن هذا النبـات عجيب، يستطيع به المرء أن يستعيـد نشاط الحيـاة، لأحملنّه معي إلى أوروك ذات الأسوار، وأشرك معي النـاس في الأكل منه، وسيكـون اسمه «يعـود الشيخ إلى صباه كـالشباب» (ملحمة كلكـاميش، ترجمة المرحـوم طه باقـر، ص ١٤٩) وكذلك آخـر سطور الملحمـة في قول جلجاميش لأورشنـابي: أعل يا أورشنابي وتمش فـوق أسوار «أوروك»، وافحص قواعد أسـوارها وانظر إلى آجـر بنائهـا، وتيقن أليس من الآجر المفخـور، وهلا وضع الحكماء السبعـة أسسها . . (ص ١٥١ من الترجمة نفسها).

(٣٦) راجع عن هـذا الموضـوع بشيء من التفصيل: طـه باقـر، مجلـة سـومر، ١٩٥١، ص ٢٣ ومـا

بعـدها، وث. جـاكوبسن، مجلـة دراسـات الشرق الأدنى، ١٩٤٣، المجلد ٢، العـدد ٣ ص ١٩٥ وبعدها. وهـ. فرانكفورت وزمـلاءه، ما قبل الفلسفة، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ (أرض الرافدين ـ الكون كـدولة)، وص. ن. كريمر، من ألواح سـومر، ١٩٥٦، ترجمة طه باقـر ومراجعة أحمد فخري، الفصل الرابع.

(٣٧) د. محمد خليفـة حسن أحمد، المرجع السابق نفسـه، ص ٩٢ ـ ٩٤. وانظر كـذلك نص قصة «جلجاميش وأجا» (من تـرجمة الأستاذ كريمر في كتـاب بريتشارد السابق الـذكر ص ٤٤ ـ ٤٧) وهي إحدى القصص السومرية الخمس التي تناولت موضوع الملك الخامس من السلالة الحاكمة لمدينة أوروك (الـوركاء) ـ وهو جلجاميش ـ في صور مختلفة، وكـذلك العمود الثـاني من اللوح الثاني واللوح الخامس من الملحمة البابلية.

(٣٨) د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم ـ بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣، ص ٦ وبعدها.

(٣٩) ويل ديورانت، قصة الحضارة ـ الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول ـ ترجمة محمد بدران ـ القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٧١)، ص ٢٠٧.

(٤٠) كان الهبوط إلى هذا العالم هو المصير الحتمي لكل إنسان، ملكا كان أو عبدا أو واحدا من عامة الشعب. وهـو عـالم سفلي مظلم، يلفـه الغبـار الخانق، وينعدم فيـه الهواء، وينقصـه الطعـام والشراب (إلا من تذكره أهلـه الأحياء على الأرض بالنذور والتضحيـات، أو من أبلى في حياته في الحروب بلاء الأبطال، فأولئك يأكلون الخبـز ويشربون الماء العذب ويجدون آباءهم بجانبهم..) أبوابه السبعـة كأنما نقشت فوقها العبارة المكتوبة على بـوابة جحيم دانتي: أيها الداخل، ودع كل أمل! يقف عليها حارس قاس (نمتـار) يأمر بتجريد الزائر من زينته ومـلابسه حتى يصبح عاريا كما سقط من رحم أمه (على نحـو ما جرى لعشتار في أسطـورة هبوطها إليه). سكـانه من الموتى طيور مجنحة بـرؤوس بشرية، أو مسوخ من أفاع وأسوُد وطيور وثيران تختلط فيهـا أطراف الحيوان بأعضـاء الإنسان (كما في رؤيـا الأمير الآشـوري الـذي زاره في الحلم). خبـزهم تـراب وشرابهم أجاج، وحـولهم وفوقهم الظـلام والعجاج (كما جـاء في اللوح السابع من جلجـاميش وفي حلم أنكيدو في اللوح الثاني عشر) تحكمه الإلهة الرهيبة أريشكيجال وزوجها نرجال، ويساعدهما قضاة العـالم السفلي من الملوك والأبطـال وكبـار الموظفين السابقين. من لم تجد جثتـه على الأرض «قبرا» تـدفن فيـه تردّ إليهـا روحـه فتهيم هنـاك ملحقـة الأذى بالأحيـاء، نـاشرة الأوبئـة بينهم. ليس للمعذبين من أمل في حسـاب ولا في نعيم أو ثواب ـ مع أن الآلهة تحاسب الأحياء على الأرض، فتقصر أعمارهـم أو تصيبهم بالمرض أو تتخلى عنهـم وعن بيوتهم ومدنهم فيقعون فريسة للعفاريت والأرواح السبعة الشريرة! ألا إن حياتهم بعد الموت لأكثر شقاء من حياتهم على الأرض!

(٤١) لم تنقطع الشكـوى من الظلـم ولا تـوقفت أصـوات الاحتجـاج والشـك في صـورهـا الصريحة والضمنية في النصوص الأدبية المختلفة، سواء في نصوص الحكمة أو الضراعات للآلهة (وبخاصة لشمش ومـــردوخ) أو الحكم والأمثـال والأقـــوال السـائرة، أو في كثير من الأســاطير والملاحم والقصص. ويكفي في هذا السيـاق أن نذكر المثل التـالي من ضراعة إلى الإله مردوخ: يـا مردوخ الشجاع، يا من غضبه غضب بركان/ ونعمته نعمة أب عطوف/ ما من أحد يسمع ندائي: هذا هـو ما يحزنني/ مـا من أحد يصغي لصراخـي، هذا هـو سبب عذابي/ القـوة غادرت فـؤادي، وهأنـذا مثل عجوز هـرم في الحضيض/ أيها الرب العظيـم مردوخ، أيها الـرب الرحيم/ مـا بقي الناس على الأرض، فمن ذا الذي يهتدي وحده إلى الصواب؟/ من لم يذنب منهم؟ من لم يقترف

إثما؟/ لقد أخطأت في حقك وتعديت الأوامر الإلهية/ فاصفح عن ذنبي الذي أعرفه، واغفر ذنبي الذي لا أعرفه/ ليخل قلبك من الغضب/ خلصني من الذنب، حررني من الخطيئة!/ (النص عن كتاب ساباتين موسكاتي، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، زيوريخ، دار نشر بنزيجر، ١٩٦١، ص ٤٣ ـ ٤٤).

Muscati, sabatin; Geschichte und Kultur der Semitischen Volker. Zurich- Koln, Benziger Velag Einsiedeln, 1961, s. 43-44.

(٤٢) مدينة سومرية تعرف في الوقت الحاضر بأور الكلدانيين أو أور المقير، وتقع على بعد خمسة عشر كيلومترا إلى الجنوب الغربي من مدينة الناصرية، وكانت مركز عبادة إله القمر ننار (سين بالأكدية). وأرنمو هو مؤسس سلالة أور الثالثة وكان مركز حكمها في مدينة أور.

(٤٣) هو الملك الخامس من ملوك سلالة إيسين، وتعرف إيسين حاليا باسم إيشان البحريات، وتقع بالقرب من موقع نفر (نيبور القديمة) ـ وتعرف لارسا حاليا باسم السنكرة، وتقع على نحو ٢٠كم إلى الجنوب الشرقي من موقع الوركاء الأثري (أوروك السومرية) وكانت مركزا لسلالة لارسا من نحو ٢٠٢٥ ــ إلى نحو ١٧٦٣ ق. م، وتجد نصوص القوانين البابلية والآشورية في كتاب بريتشارد السابق الذكر (ص ١٥٩ ـ ١٩٨).

(٤٤) تعرف حاليا باسم تل أسمر، وهي من مواقع منطقة ديالي شرقي بغداد ونحو ٢٥كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة بعقوبة. كانت عاصمة لمملكة إيشنونا التي ازدهرت قبل العصر البابلي القديم وفي أثنائه (٢٠٢٠ ـ ١٧٦١). من بين الألواح التي عثرت عليها بعثة المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو لوحان نشرهما العالم «ألبريشت جوتزه» سنة ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ باسم قوانين إيشنونا [راجع كتاب دوروثي مكاي، مدن العراق القديمة ــ ترجمه وشرحه وعلق عليه يوسف يعقوب مسكوني ـ بغداد، مطبعة شفيق، الطبعة الثالثة، ١٩٦١.

(٤٥) راجع بشيء من التفصيل: مسلة حمورابي، للدكتورة بهيجة خليل إسماعيل، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠.

(٤٦) د. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الكويت، كتاب «العربي»، الكتاب السابع عشر، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٧٧ ـ ٨٣.

(٤٧) د. جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت لسنة ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، ص ١٠ من المخطوطة.

(٤٨) أي يحتل مركزا مرموقا في القصر، راجع نص الترتيلة من سطر ٩٧ ـ ١٠٢.

(٤٩) انظر مقالة الكاتب: «لا. . » عن صعوبة الاحتجاج وضرورته في القرن العشرين، في كتابه: مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧، ص ١٠٤ ـ ١٣٠.

(٥٠) أرنست بلوخ، مبدأ الأمل ــ ترجمة نيفيل بليس وستيفين بليس وبول نايت. أكسفورد، بلاكويل، ١٩٨٦ المجلد الثالث، ص ١١٢١ وبعدها، وص ١٢١٦ وبعدها.

Ernst Bloch; The Principle of hope. Vol. 3 Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight Oxford, Blackwell, 1986. P. 1112 FF.-, 1216-1220

(٥١) أرنست بلوخ، المرجع السابق نفسه، ص ١٢٢٠.

(٥٢) قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) وفي الحضارة السورية

(الأوغاريتية والفينيقية) من تأليف د. إدزارد، م. هـ. بوب، ف. رولينغ وترجمة الأستاذ محمد وحيد خياطة (راجع المقدمة ومادة آلهة بوجه خاص) ـ حلب، دار مكتبة سومر، ١٩٨٧.

(٥٣) ويكشف التحليل والتفسير المتأني لبعض النصوص الأسطورية الأخرى عن عناصر الاحتجاج والشك والتحدي الكامنة في تلك الحكمة المأسوية، ونخص بالذكر ملحمة أتراحاسيس، وقصص إيتانا الراعي وأدابا ونرجال وأريشكيجال، وقصة الطائر العملاق «إنزو» أو «زو» التي سبق الحديث عنها، راجع دراسة الأستاذة أريكا راينر التي أشرنا إليها من قبل (ص ١٦٢ وبعدها) وكذلك الفصل الخاص بالأدب في كتاب حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، ١٩٨٥، ص ٣١٩ ـ ٣٨٥، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ للدكتور فاضل عبدالواحد علي ـ وثمة نصوص أخرى تضعها الأستاذة راينر ضمن الأدب السياسي أو الأدب الدعائي ـ الذي نجده أيضا بصورة إخبارية أو تقريرية في النقوش الملكية، وهي «مرآة الأمير» و«رؤية آشوري للعالم السفلي» (وقد وردت ترجمته في كتاب بريتشارد (ص ١٠٩ ـ ١١٠) وقصيدة هجاء لأعمال نابونيد المنكرة، وقد أشارت إلى أنها تعبر عن نوع من المقاومة لإساءة استخدام السلطة السياسية، ولكنها لم تحللها لقلة المعلومات التاريخية عنها (ص ١٨١).

(٥٤) ليو أ. أوبنهايم، وادي الرافدين القديم، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٦٨، ص ٢، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥٥) مع العلم بوجود عروض وتفسيرات جيدة لم تمنع الصعاب والمحاذير السابقة الذكر من وجودها، ولا تمنع أيضا من الاستفادة منها والاستمتاع بقراءتها: عند مؤرخين وعلماء عرب وأجانب مثل الأساتذة والدكاترة: طه باقر وأحمد فخري ونجيب ميخائيل إبراهيم ونور الدين حاطوم وفاضل عبدالواحد علي وفوزي رشيد وغيرهم، ومثل برستيد وديلابورت وكونتينو وأوبنهايم وموسكاتي وفون زودين وإيبيلنج وهنري فرانكفورت وكريمر وجاكوبسن وغيرهم).

(٥٦) عن مشكلات ترجمة الشعر بوجه خاص، راجع لكاتب هذه السطور: ترجمة الشعر، مع نماذج من شعرنا العربي الجديد المترجم إلى الألمانية ـ مجلة فصول، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، المجلد الثامن، العدد الثاني، ١٩٨٩ ـ ص ١٧٩ ـ ٢٢٠.

(٥٧) د. مصطفى العبادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودورس هيمرو ـ مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الأول، أبريل ـ مايو ١٩٨٩، ص ٢٧٣.

(٥٨) د. شكري محمد عياد، دائرة الإبداع ـ مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية، ١٩٨٦، ص ١٥٤.

(٥٩) د. شكري محمد عياد، اللغة والإبداع ـ مبادىء علم الأسلوب العربي. القاهرة، أنترناشونال برس، ١٩٨٨، ص ١٣٠.

(٦٠) د. شكري محمد عياد، المرجع السابق، ص ٧.

(٦١) وذلك على مستوى تفسير النص القرآني بين أصحاب التفسير بالمأثور ـ عند أهل السنة والسلف الصالح ـ والتفسير بالرأي أو التأويل عند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة ـ انظر للدكتور نصر حامد أبوزيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص ـ مجلة فصول، سنة ١٩٨٧، ص ١٤١ ـ ١٥٩ وانظر كذلك للمؤلف نفسه فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣، وكذلك دراسته عن المجاز عند المعتزلة عند الناشر نفسه.

راجع أيضا العدد الخاص عن الهيرمينوطيقا والتأويل من مجلة «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد

الثامن، ربيع ١٩٨٨ (تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة) ومقال الدكتور حسن حنفي عن قراءة النص بالعدد نفسه.

(٦٢) يرجع أصل مصطلح الهيرمينو يطيقا إلى كلمة هيرمانيا Hermeneia اليونانية، ومعناها الشرح أو التفسير. وقد ظهر لأول مرة في مطلع العصر الحديث (نحو عام ١٦٢٩ ـ ١٦٣٠) في كتابات الفيلسوف واللاهوتي كونراد دانهاور الذي عاش وعلّم في ستراسبورج، وحاول أن يؤسس أسلوبا علميا يتجاوز منطق أرسطو وخطابته ويساعد العلوم الأساسية في ذلك الحين في الكليات العليا (وهي كليات الحقوق واللاهوت والطب) على تأويل الأقوال المدونة تدوينا دالا وصحيحا. ولا ينفي هذا وجود نظريات أقدم في تفسير النصوص، إذ اتبع علماء الإسكندرية في العصر الهلينيستي المنهج المجازي في تفسير الشعر والأساطير، كما مهد علماء اللاهوت في العصر الوسيط للتأويل الصحيح للكتاب المقدس، كما نرى مثلا في كتاب القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) عن العقيدة المسيحية. ثم استمرت المحاولات في العصر الحديث، وبخاصة في اللاهوت وفقه اللغة والقانون، ونشأت قواعد وأساليب لتفسير معاني النصوص المختلفة لأغراض تعليمية، إلى أن ظهرت البدايات الحقيقية لمناهج الفهم والتفسير في عصر التنوير وفي ظل الرومانتيكية والفلسفة المثالية الألمانية على ماهو مبين في المتن بإيجاز.

(٦٣) فيلهلم دلتاي، دراسات عن أسس علوم الروح ــ نشرت في المجلد السابع من أعماله الكاملة، ليبزج وبرلين، ١٩٢٧، ص ٣ ـ ٧٥، وانظر له في المجلد نفسه: بناء العالم التاريخي في علوم الروح، ص ٩٩ وبعدها.

Dilthey, Wilhelm; Studien zur Grundlegung der Geistes wissen - schaften. In: Ders, Gesammelte schiften Bd.
Vii. Leipzig/ Berlin, 1927, S.3-75; Ders, Der Aufbau der ses- chichtlichen Welt in den Geistes Weissenschaten. in: Ders., Ge- sammelte Schriften. Bd. VII, S. 99 ff.

(٦٤) هانز جورج جادامر، الحقيقة والمنهج، معالم فلسفة ظواهرية للتفسير ـ توبنجين، ١٩٧٥، ص ٣٦١ ـ ٣٧٣، ص ٤٤٩ وبعدها.

Gadamer, Hans Georg; Wahrheit und Methode, Grundzuge einer phanomenologischen Hermenentik, Tubingen 1975, S. 361 - 373, 449 ff.

(٦٥) مارتن هيدجر، الوجود والزمان ـ توبنجن، ١٩٧٩، ص ١٤٢ وبعدها ـ وانظر كذلك لكاتب هذه السطور: نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر ــ القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.

Heidegger, Martin; sein and zeit. Tubingen, 15 te Auflage, 1979, S. 142f.

وقد تحاشيت الحديث عن فهم وتفسير الكتاب المقدس عند كل من كارل بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) ورودلف بولتمان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) على الرغم من أهميتها بغية التركيز على السياق الذي نحن بصدده.

(٦٦) يعبر الفيلسوف أوتو فريدريش بولنو (١٩٠٣ـ) عن دائرة الفهم هذا التعبير الدقيق: «لكي نفهم شيئا، فلابد أن نكون قد فهمناه من قبل بصورة من الصور. إن كل تقدم في المعرفة ينطلق في البداية

من فهم غير محدد، ثم يسعى بعـد ذلك إلى تحديده تحديدا أدق ـــ راجع كتاب كورت سـالومـون، ما الفلسفة؟ نصوص جديدة لفهمها. توبنجن، مور، ١٩٨٦، الطبعة الثانية، ص ٩٦.

Salamun, Kurt (Hrsg); was ist philosophie? Neuere Texte zu ihrem sellestvestauduis. 2., erweiterte Auflage. Tubingen, Mohr, 1986. S. 96.

(٦٧) هابرماس، يورجين، المعرفة والمصلحة، فرانكفوت، ١٩٦٨ (الفصل الخاص بدلتاي)

Habermas, Jurgen; Erkenntnis und Interesse. Frankfurt, 1968.

(٦٨) الترجمة Uber - Setzung، أي عملية النـقل من جهة إلى أخرى، بحيث تتداخل الجهتان أو الأفقان ويتفاعلان وينتج عنهما في النصوص الأدبية عامة والشعـرية بوجه خاص عمل جديد ومستقل يمكن أن يضـاف إلى تـراث لغة الهدف أو اللغـة المنقـول إليهـا عندمـا تـوفق الترجمة في الحالات النـادرة وتجد المترجم الأمين المبدع في وقت واحـد. . راجع مقـال كـاتب هذه السطـور السابق الذكر عن ترجمة الشعر.

(٦٩) هيدجر، على الطريق إلى اللغة ـ بفولنجن، ١٩٦٠، ص ٩٦.

Heidegger, M.; Unterwegs zur sprache. Pfullingen 1960, S. 96.

(٧٠)د. فهمي جـدعان، نظـرية التراث ودراسـات عـربية وإسـلامية أخـرى. عمان، دار الشروق ١٩٨٥، ص ١٥ وبعدها. وقد استرشدت بهذا الكتاب القيِّم الـذي يعد في تقديري (مع كتاب «المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عند الناشر نفسه، ١٩٨٩») من الكتب النـادرة التي تتسم بـالرصـانـة العلمية في دراسـة التراث العـربي الإسـلامي، بعيدا عـن الثرثـرة و«الأدلجة» وليّ أعناق النصـوص لقسرها على الـدخول في أطـر نظريـة غريبة عليهـا، مع تحليل النص تحليلا دؤوبا في سياق شروطه التاريخية والاجتماعية والثقافية.

(٧١) فهمي جدعان، المرجع السابق نفسه.

(٧٢)وهو الدكتور شكري محمد عياد، المرجع السابق نفسه ص ١٣٨ـ١٣٩.

(٧٣) لمزيد من التفصيل راجع الكتاب القيم للدكتور علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعـاصر ـ طرابلس، منشورات الشركة العامـة للنشر والتوزيع والإعلام (ج ع ل ش أ)، ١٩٧٨.

(٧٤)من أمثلة هذه النماذج الموفقة مأساة الحلاج ويوميات الصوفي بشر الحافي ومذكرات الملك عجيب ابن الخصيب لصلاح عبدالصبور، والمسيح بعد الصلب ومدينة السندباد وسفر أيوب لبدر شاكر السيّاب، ووجـوه السندبـاد والسندباد في رحلتـه الثامنة لخليل حـاوي، والبكاء بين يـدي زرقاء اليمامة لأمل دنقل، وغيرهـا الكثير لغيرهم من الشعراء. . . راجع الكتـاب السابق الـذكر لعلي عشري زايد. .

(٧٥)باستثناء المسرحيـة الشعرية «هو الذي رأى» للشاعـر عبدالحق فاضل، وهي عمل أدبي يستحق دراسة يضيق عنها هذا التمهيد الذي اقتصرت فيه على الشعـر الغنائي أو الذاتي عند شاعر واحد هو السيّاب. وجـدير بالذكر أن هنـاك أعمالا مسرحية عديدة استلهمت التراث الرافدي، منها على سبيل المثـال لا الحصر مسرحيـة جلجـاميش في العالم السفلي للشـاعـر يـوسف أمين قصير (بغـداد، ١٩٧٢، مطبعة شفيق) ومسرحيتـا السيد والعبـد ورؤيـا ننجال أو أبـدا لن تسقط أور لكاتب هذه السطور في كتابه القيصر الأصفر، القاهرة، كتاب الهلال يوليو ١٩٨٩.

مدخل إلى الحكمة البابلية

هذه أوراق ـ أو بالأحرى رُقُمٌ وألواح! ـ من أدب الحكمة البابلية كتبت قبل ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير. . وربما تكون كلمة الحكمة هنا غير دقيقة كل الدقة، إذ يختلف معناها في تراث بلاد الرافدين عن معانيها الدينية والأخلاقية التي تدل عليها في بعض أسفار العهد القديم، أو في التراث العقلي والمنهجي واليوناني الذي نطلق عليه اسم «الفلسفة». فالمقصود بكلمة الحكمة «نيميقي» في الأدب البابلي بوجه عام هو البراعة في طقوس السحر والعبادة، والحكيم هو الخبير بالمعارف والشعائر المتصلة بها. وضراعة المعذب البار (أو «أيوب البابلي» ـ كما وصف بذلك عند اكتشافه في أواخر القرن الماضي ثم اتخذ عنوانه من أول سطر فيه «لأمتدحن رب الحكمة أو لدلول ـ بيل ـ نيميقي» لإلهه الأكبر «مردوخ» تبدأ بالعبارة التي ذكرناها، لأن حكمة هذا الإله تكمن في قدرته على طرد الأرواح الشريرة من جسد المبتلى بالمرض والعذاب. ومع ذلك فإن مفهوم الحكمة [١] في هذا النص وغيره من النصوص التي ستطلع عليها في الكتاب الذي بين يديك يمكن أن يتسع لمعان أخلاقية وتأملات كونية ومشكلات عقلية تنطوي عليها رؤية الإنسان في حضارة وادي الرافدين للوجود والإنسان والمجتمع، وللخير والشر والعدل والمصير، كما أن صفة الحكمة يمكن أن تطلق بشيء من التجاوز على مضامينها وموضوعاتها التي تتشابه في بعض الوجوه مع نظائرها في بعض أسفار العهد القديم. ولعل قراءة نصوص الحكمة نفسها بروح الفهم والتعاطف وتجربتها من «الباطن» أن تكون هي خير وسيلة للقرب من الدلالات والإيحاءات المختلفة التي تنبعث من هذه الكلمة العريقة الغامضة.

بيد أن الطريق إلى قراءة النصوص مليء بالحفر والعثرات. ولا نريد أن نكرر ما قلناه عن مشكلات قراءة النص ومحاولات تحليله وتفسيره وإعادة بنائه واستحضاره كما تثيرها اليوم كتابات البنيويين وأصحاب فلسفة التأويل «الهيرمينويطيقيين»، فغاية ما نريده هو تعرُّف العالم العقلي الذي نشأت فيه هذه النصوص القديمة، وقراءتها كما قلت بأكبر قدر ممكن من التفهم والتعاطف لمعايشة التجارب الأصلية والظروف والأحوال الاجتماعية والنفسية التي دفعت أصحابها إلى تدوين شكاواهم ومرثياتهم لأنفسهم ولقيم عصرهم، ومحاولة تحسس الجذور الدفينة للظلم والاضطهاد والتسلط التي تدور حولها هذه النصوص بمختلف الصور والأشكال والأساليب.

كانت أولى الحضارت العظيمة في أرض الرافدين هي حضارة السومريين الذين جاءوا من منطقة غير معروفة إلى الشرق أو الشمال الشرقي لوادي الرافدين واستقروا في الجزء الجنوبي منه. ولم يحاول السومريون تجاوز حدود الطرف الجنوبي من وادي دجلة والفرات، كما أن نظام الحكم الذي ساد حياتهم في ظل «دولة المدينة» ــ التي تذكرنا على الرغم من الفوارق العديدة بنظيرتها عند الإغريق ـ قد حال بينهم وبين التوحد من أجل التوسع وإنشاء إمبراطورية مترامية الأطراف. وإذا كانت أصولهم من ناحية العرق واللغة والمكان لا تزال موضع الخلاف، فالمؤكد أن مشاركتهم في التراث العراقي القديم والتراث الإنساني بوجه عام كانت قبل كل شيء مشاركة ثقافية. لقد أوجدوا نموذجا حضاريا امتد تأثيره لقرون عدة بعد ذوبانهم في الموجات السامية التي زحفت إلى أرض العراق، وأخذ عنهم البابليون والآشوريون نظام الكتابة بالخط المسماري، كما نقلوا كنوزا ثمينة من أدبهم ودياناتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم وأشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية، وعلى الجملة من ثقافتهم التي احتفظت بتفوقها حتى بعد زوال دولتهم وتخريب مدنهم واختفاء شعوبهم.

وعلى الرغم من هذا التفوق الثقافي الذي استمر تأثيره على امتداد حضارة وادي الرافدين، فإن النصوص الأدبية التي عثر عليها من العصر السومري الكلاسيكي تعد نصوصا قليلة. وإذا لم يكن هناك مجال للشك في أن الأدب قد وجد في ذلك العصر، فإن المرجح أن الجانب الأكبر منه ظل شفاهيا، ولم تدع الحاجة لتدوينه إلا في عصور تالية. ولقد وجدت شواهد أثرية عديدة على مظاهر العبادة في ذلك الحين ــ كبقايا المعابد وأسماء الآلهة وأنواع التقدمات والقرابين. . . الخ ـ بيد أن قيمتها قليلة في تعرُّف طبيعة التفكير وحقيقة الروح الباطنة التي تهمنا في ميدان «الحكمة» الذي نتحدث عنه. ولم تبدأ الوثائق الأدبية في الظهور إلا بعد سقوط دولة «أكد» السامية، أو «أجادة» كما يسميها الغربيون. فقد ثبت مثلا أن الملك «كوديا» حاكم مدينة «لجش» (أو لكش)* في ظل سلالة «أور» الثالثة (حوالي سنة ٢١١٢ق. م) قد أنفق ببذخ على المعابد ــ وربما يكون قد لجأ لذلك تعويضا عن استقلاله السياسي المفقود! ـ كما أخذ يسجل مظاهر ورعه وتقواه على أختام أسطوانية ضخمة من الآجر تم العثور على اثنين منها. والمهم أن هناك أعمالا أدبية وصلتنا من هذا العصر السومري الجديد والعصر الذي تلاه وهو عصر ازين ـ لارسا**، وإن كانت ـ شأنها شأن معظم ما تبقى من الأدب السومري ـ ألواحا تم نسخها في عهد الدولة أو السلالة البابلية الأولى. ـ ومن هذه الأعمال الأدبية ضراعات

* من المدن السومرية المهمة، واسمها الحديث هو الهباء. تقع على مسافة ثلاثين كيلومترا تقريبا إلى الشرق من الشطرة. كان إلهها الرئيس هو ننجرسو، ومعبده إينونو أي «معبد الخمسين». . .

** نسبة إلى مدينتين من أهم مراكز الحضارة السومرية ــ وقد بدأت هذه السلالة حكمها حوالي سنة ٢٠١٧ق. م. على يد مؤسسها اشبي ــ ايرا بعد انتهاء حكم سلالة أور الثالثة «من حوالي ٢١١٢ق. م، إلى حوالي ٢٠٠٤ق. م» وسقوط أور ودمارها على يد الأموريين والعيلاميين، وانتهت (أي سلالة ايزين ـ لارسا) على يد حمورابي (١٧٩٢ـ ١٧٥٠)حوالي سنة ١٧٦٣ق. م ومن أهم ما يذكر لها صدور تشريع لبت عشتار الذي نص على تحقيق العدالة والرخاء. تعرف إيسين اليوم باسم إيشين أو بحريات، وتقع على مسافة ١٨كم جنوبي «نفر»، وتعرف لارسا باسم السنكرة، وتقع حوالي ٢٠كم جنوب شرقي الوركاء (أوروك).

للآلهة، ورسائل ومناظرات أدبية، وأجزاء من مدونتين قانونيتين من تشريع «أورنامو» المشهور. والغريب أن أغلب ما عثر عليه من الأدب السومري التقليدي قد دوِّن في وقت كانت فيه اللغة السومرية الحية قد ماتت تقريبا، وإن معظم ألواحه قد اكتشفت في المكتبات التي وجدت في حفائر مدينتي «نيبور» (نفر) * وسيبار **.

هل يمكننا مع هذه المعلومات والوثائق القليلة من أدب السومريين أن نتمثل تفكيرهم أو نعيد بناءه كما يقال اليوم كثيرا؟ إن أغلب الباحثين يشكون في هذا ويعدُّون المحاولة سابقة لأوانها، خصوصا إذا عرفنا أن اللغة السومرية ـ على الرغم من التقدم الكبير في دراستها في نصف القرن الأخير ـ لا تزال كما قدمنا في التمهيد تواجه الباحثين بمشكلات عويصة لا يستهان بها. ويكفينا في هذا المدخل إلى نصوص الحكمة المنشورة في هذا الكتاب أن نلاحظ أوجه التشابه أو الاختلاف بين تفكير السومريين وتفكير البابليين ابتداء من الألف الأول قبل الميلاد حتى زوال دولتهم واختفائهم بصورة نهائية. ولابد أن نؤكد الآن أن الفروق بين وجهتي النظر إلى الحياة والعالم لا ترجع لأسباب عرقية مضللة، وإنما تعود في المقام الأول إلى عوامل التغير والتطور الثقافي في وادي الرافدين، بحيث يصعب تحديد دور العناصر والموجات السامية الوافدة في تشكيل الفكر البابلي، كما يصعب وضع حواجز فاصلة بين الثقافتين السومرية والبابلية اللتين ثبت تداخلهما وتأثيرهما المتبادل منذ أقدم عصورهما. وعلينا الآن أن نقدم صورة إجمالية عن هذا التطور العام، راجين أن تساعد ـ على

---

* من أهم المدن السومرية القديمة، وكانت مقرَّ عبادة الإله انليل وبها معبده الأشهر المعروف باسم ايكور (أي البيت الجبل) ويبدو من أحد النصوص التاريخية المطولة هو (لعنة أكد ـ ايكور يثأر) أن أحد الملوك الأكديين أساء لهذا المعبد فحلت اللعنة على الدولة الأكدية على يد الكوتيين البرابرة، وهي قبائل كثرت غاراتها على المدن السومرية والأكدية.

** سيبار (وتعرف في الوقت الحالي باسم أبوحبّة) وتقع خرائبها على قناة سبار الأثرية (شيش وبار الحالية) جنوب مدينة اليوسفية بحوالي أربعة كيلومترات).

الرغم من اختصارها الشديد وتبسيطها المخل! ـ على إبراز الملامح الرئيسية للحكمة البابلية كما تعكسها النصوص المقدمة.

***

كان السومريون والبابليون يعتقدون أن الكون يسكنه صنفان من الأحياء هما البشر والآلهة. وطبيعي أن تكون المكانة العليا للآلهة الذين تفاوتت درجاتهم ومستوياتهم، فمن آلهة كبيرة تكون «مجمع الآلهة» (الآنوناكي)* المسؤول عن تدبير شؤون «العائلة الكونية»، إلى آلهة خاصة تتولى رعاية عائلة بشرية صغيرة أو بيت محدد في مدينة محددة. ووقف الآلهة الثلاثة الكبار ـ وهم آنو وانليل وايا ـ على رأس السلم، بينما بقي صغار الآلهة والشياطين في قاعدته. ومن السهل على القارىء أن يتصور أن أكثر هذه الآلهة يشخّص قوى طبيعية أو ظواهر وجوانب مختلفة من الطبيعة. فإلها الشمس والقمر، وهما شمش وسين عند البابليين، من أوضح الأمثلة على ذلك. والإلهتان إينانا (السومرية) وعشتار (البابلية) تمثلان قوى الحب والخصب والتجدد. كما أن «آنو» إله السماء يدل اسمه في السومرية على كلمة السماء، و «ايا» (الذي حل محل «انكي» السومري) هو إله المياه العذبة العميقة في باطن الأرض وإله الحكمة و «انليل» الذي يتوسطهما هو إله الهواء والعواصف عند السومريين، وقد حل محله بعد ذلك «مردوخ» إله بابل الأكبر وسيد مجمع الآلهة والإله الثاني بعد آنو إله السماء(٢).

تصور السومريون والبابليون أن الآلهة وحدهم هم الذين كانوا في البدء يسكنون الكون. ثم خلق الإنسان، أو بالأحرى جُبِلَ وسُوِّي من دم وطين كما

* تطلق هذه التسمية بوجه عام على جميع الآلهة، ثم أصبح الاسم في الفترات المتأخرة يدل على آلهة السماء، على العكس من آلهة «الإيجيجى» (أو الإيكيكي) الذين كانوا يمثلون آلهة الأرض. ويلاحظ أن «الإيكيكي» كانت تطلق في العهد البابلي القديم على آلهة السماء أيضا.

تروي ملاحم الخلق والتكوين، ولكي يخدم الآلهة ويقـدم لهم ما يحتاجون إليه من طعام وشراب. ولـذلك كان عليـه منذ البـداية أن يبـذل فروض الطـاعة والعبادة لآلهته المقدسة، فإن أغضبهم بإهمال طقس من طقوسهم أو اضطهاد أرملـة أو يتيم. وقع في «الذنب» وارتكب «الخطيئـة» ونزل بـه العقاب الـذي يستحقه. وكثيرا مـا كان هـذا العقاب الإلهي يتمثـل في مرض أو فقـر أو محنة تصيب المذنب الـذي لا يلبث أن يـرفع صـوتـه بـالشكـوى من غضب الإلـه الأكبر عليه، ورفضه لضراعة «الإله الخاص» الذي أرسله ليستشفع له عنده. وكثيرا ما كان الغضب يحل بمدينة أدار الإلـه ظهره لها وتخلى عنها بسبب فساد أهلها أو ظلمهم للفقراء والأرامل واليتامى، فتقع فريسة في أيدي الغزاة الذين يخربونها ويسفكون دمـاء أهلها ويملأون بجثثهم طرقاتها وساحـاتها وخنادقها المائية(٣). أما أن تتبادل الآلهة أماكنها فيحل إله مكان آخر، أو يبتلع إله مدينة منتصـرة إلـه مدينـة مهزومة، أو يـرتفع إلى مصاف الآلهة الكبار نتيجة شعبيته أو إنجازه أعمالا بطـولية خارقة ـــ فذلك شيء اقتضاه التطور التـاريخي في بلاد الرافدين ولا ضرورة للكلام عنه بالتفصيل في هذا المقام.

هكذا كانـت الآلهة وكان دورها في تسيير شؤون الكون. لكـن هذه الصورة لم تلبث أن تغيرت في الفترة الواقعة بين الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد. فقد اتخذت الآلهة مـلامح إنسـانية واضحة، وبـدأت تمدُّ لبعضها البعـض يد العون أو تتصـارع بأسلحة الحيلة والمكـر التي برع فيهـا البشر، وبذلك أسقط الإنسان تصوراته وقيمه وقوانينه الأخلاقية على الكون في مجموعه. ويتجلى هذا التغير في الأدب الملحمي. ففي ملحمـة الفـــردوس أو الجنـة (وهي ديلمـون بالسومرية) نجد «أنكي» إله المياه العميقة يتزوج من الإلهة ننخر ساك (الأرض ـــ الأم) ويسقي تـربـة ديلمـون من مـائه، فتتحول إلى جنـة خضراء مـزدهـرة بالحقـول والأشجار والأثمار، وتـولد لـه ابنة على هيئـة إلهة من إلهات النبات.

وتروق له الابنـة فيغويها ويتزوجها. وتـولد له حفيدة على صـورة إلهة أخرى من إلهات النبات. ويكرر انكي فعلته، فتحـذر ننخر ساك الجيل الرابع، وتشترط كل عروس جديدة أن يقدم لها هدايا الزفاف نباتات وفواكه معينة لا يتردد الإله النهم عن تقديمها ليقطف من كل ثمرة ويتـذوقها جميعا! وتغضب ننخر ساك وتصب لعنتهـا عليـه: «إلى أن يـوافيك الموت، لن أنظـر إليك بعين الحيـاة». ويشتد المرض عليـه وتهاجمه ثماني علل بعدد النبـاتات التي أكلهـا، ويأخذ في الذبـول والانهيار. وتنـزعج الآلهة لما أصابه، إذ إن اللعنـة على أنكي تعني شح الميـاه وغوصهـا إلى باطـن الأرض.... ويحار مجمع الآلهة كيف يعالج الأمـر. وأخيرا يتطوع الثعلب للبحث عن ننخر ساك حتى يجدها، ويتمكن الآلهة من إقنـاعها بشفـاء «انكي» من مرضـه عن طـريق خلق ثمانية آلهة يختص كل إلـه منهم بشفاء أحد أعضائه العليلة:

ننخر ساك: ما الذي يوجعك يا أخي.

انكي: فكي هو الذي يوجعني.

ننخر ساك: لقد أوجدت لك الإله ننتول.

ننخر ساك: ما الذي يوجعك يا أخي.

انكي: ضرسي هو الذي يوجعني.

ننخر ساك: لقد أوجدت من أجلك الإله ننسوتو(٤)

ونظـرة واحـدة إلى الملاحم البـابليـة تبين فضل السـومـريين الـذين سبقـوا بالريـادة والإلهام. والمثل الواضح على هذا هو أسطورة هبـوط عشتار إلى العالم السفلي التي لا تعـدو أن تكون صيـاغة بـابلية حـرة، أو كما نقول اليـوم إعادة كتابـة، لأسطورة هبـوط أنانـا السومريـة، وكم صاغت العبقـرية البـابلية من الأصـول السومـرية نسيجـا مطبوعـا بالأصـالة والعمق! ولا شك أن ملحمـة جلجاميـش خلق بابلي فـريد لا يقلل من قـدره أنه يعتمد على أسطـورة البطل

السومري ملك أوروك «الوركاء». والمهم في هذا الصدد أن الآلهة البابلية قد اكتست رداء المهابة والجلال، كما ظهرت لديها النوازع الأخلاقية التي تميز الخير من الشر والمباح من غير المباح. فإله الدمار والهلاك والأوبئة «ايرا» لايقدم على خطته بإهلاك البشر ــ كما سبق القول ــ قبل إقناع مردوخ وبقية الآلهة بضرورتها. وعشتار «إلهة الحب والخصب والموت»، التي أهانها جلجاميش عندما صدَّ عن حبها، تصمم على نزول الثور السماوي إلى الأرض لينتقم لها، ولكنها تلجأ قبل ذلك إلى أبيها إله السماء «آنو» وتشكو إليه همها فيرق لها فؤاده، ولا يأذن لها بالانتقام حتى يطمئن إلى أن الثور الغضوب لن يهلك الجنس البشري جوعا (اللوح السادس من الملحمة). وتتعهد عشتار لأبيها بذلك فيأذن لها بإرسال الثور الرهيب الذي يتصدى له جلجاميش مع صديقه «انكيدو»..

ويطول بنا الحديث لو تتبعنا الملاحم البابلية التي تدور حول الصراع الذي نشب بين الآلهة حتى تم القضاء على الأشقياء والمفسدين منهم. فأسطورة «زو» تروي عن هذا الشيطان الفظيع المستهتر الذي سرق لوح القدر أو لوح المصير من الآلهة وهدد الكون بالفوضى والعماء. وملحمة التكوين أو الخلق الشهيرة (وهي المعروفة بكلماتها الافتتاحية في اللوح الأول منها «اينوما ايليش» أي عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء، وفي الأسفل لم يكن هناك أرض) تصور آلهة البدء الثلاثة التي كانت تعيش في حالة سرمدية من السكون والصمت (وهم إبسر إله الماء العذب، وتعامة: «تامت» إلهة الماء المالح، وممّو إله الضباب المنتشر فوق المياه) حتى بدأ نسلهم من شباب الآلهة في إزعاجهم وسرقة النوم من عيونهم... ويخطط الآلهة القدامى لسحق النسل الطائش المتوثب بالحيوية والنشاط والضوضاء... ويخاف شباب الآلهة فلا ينقذهم منهم في المرة الأولى سوى الإله ايا (أو انكي» إله المياه العذبة وإله الحكمة، وفي المرة الثانية ابنه مردوخ الذي يختاره مجمع الآلهة للقاء جيش «تامت»

المخيف. ويتمكن مردوخ من أسرها في شبكتـه وذبحها وشق جسدها نصفين يرفع أحـدهما فيصير سماء، ويسوي الثاني فيجعل منـه الأرض، ويعيد تنظيم الكون وإخراجه من حالة «الهيولية» الأولى إلى حالة النظام والحركة والحضارة. واللافت في هذا الصراع أن الآلهة يجتمعـون كأنهم لجنة من المواطنين الصالحين لينتخبوا مـردوخ لقيادة المعـركة، ثم يجتمعـون مرة أخرى لـلاحتفال بـانتصاره وتتويجه سيدا على الكون الذي أعاد خلقه وتنظيمه.

وأخيرا يتجلى تغير صـورة الآلهة في نظـرة البـابلي خـلال الألف الثـاني قبل الميلاد إلى الآلهة الخاصـة والشياطين الشريـرة التي كـان في العصور السـابقة لا يأمن على نفسـه من أذاها. فقـد صار يعتقـد أن إلهه الخاص الذي يرعـى بيته وأسرتـه يمكنـه أن يحميه من شر هـذه الشيـاطين في مقـابل تقـديم خدمـاتـه وأضحياته له. لقد كان أصل البلاء الذي حل بالمعذب البار أو «أيوب» البابلي هو أن إلهه الخاص قـد نبذه وتخلى عنـه، وأن روحه أو مـلاكه الحارس قـد أخذ يبحث عن غيره (انظر السطور الأولى من اللوح الأول من «لدلول» أو لأمتدحن رب الحكمـة) وتنهال عليـه المصائب والآلام والأسقـام من كل نوع، ويقـاسي الأمـرَّين من غدر الصـديق والعـدو، حتى يـرى في الحلم رسل مردوخ الـذين يحملون إليه بشـائر الإنقاذ والشفاء والتوبة عليـه. ومع أن هذا الإله الخاص أو الشخصي كان بـالضرورة إلها صغيرا، فقد كـان في استطاعتـه أن يحمل مظلمة صاحبـه إلى الآلهة الكبرى، وأن يتشفع له عندهم ويسألهم الـرضا عنه والـرأفة بـه. ولهذا يختم المعـذب (في اللـوح الأخير من النص الآخـر وهـو الحوار بين المعذب والصديق) شكواه الطويلةبهذه الضراعة:

ليت الإله الذي نبذني يساعدني
ليت الآلهة التي تخلّت عني تشملني برحمتها

لاحظنا التغير الأسـاسي الذي طرأ على طبيعة الـدور الذي كانت تقـوم به

الآلهة في تدبير شؤون الدولة أوالعائلة الكونية، كما طرأ على سلوك الآلهة وتصرفاتهم مع بعضهم البعض بعد أن اكتسبوا طبائع البشر أو بعد أن «أسقطها» البشر عليهم ثم لاحظنا قدرة الآلهة الخاصة على التدخل لحماية أصحابها من الشياطين والأرواح الشريرة، والتوسط بينهم وبين كبار الآلهة. وقد تم هذا التغيير أو التطور في الديانة السومرية قبل تأسيس الدولة أوالسلالة البابلية الأولى، في الوقت الذي كان فيه السومريون أنفسهم في سبيلهم إلى الانقراض، وكان أدبهم ولغتهم يفسحان الطريق للغة أخرى وأدب جديد، بعد أن ألقوا البذور الثقافية الخصبة، وأرسوا الأسس التي سيرتفع فوقها البناء. والواقع أن ديانة السومريين - كما صورتها أقدم الملاحم والأساطير - مرآة أمينة تعكس صورة العالم الذي عاشوا فيه. فقوى الطبيعة يمكن أن تكون وحشية عنيفة باطشة، وكذلك كان الآلهة التي تشخصها. والطبيعة لا تعرف الرحمة، وكذلك كانت الآلهة. أما البابليون فقد تحسسوا الواقع وتعاملوا مع مفرداته الحية تعامل البشر. ولذلك حاولوا وضع العناصر والقوى المتصارعة في داخل كلٍّ كوني متجانس، وتصوروا آلهتهم على صورتهم، وأخضعوا العالم للقوانين الأخلاقية النابعة من ضميرهم وتجربتهم. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا إلى ظهور المشكلات العقلية والأخلاقية التي لابد من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوئها [٥].

وقبل الحديث عن الأدب البابلي الكلاسيكي لابد من وقفة قصيرة عند فترة الانتقال التي انتهت بتأسيس الدولة «أو السلالة» البابلية الأولى ومدّ سيطرتها على جنوب وادي النهرين بأكمله، وهي الفترة التي عمّت فيها الاضطرابات السياسية واستمرت من حوالي سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٧٠٠ قبل الميلاد.

كان شعب السومريين قد اختفى على وجه التقريب، بعد أن خلف وراءه تراثا ثقافيا عظيما. وكانت حياة الفكر والمفكرين يتوزعها تياران أحدهما محافظ

والآخر متطلع للتغيير. أما التيار الأول فكان ممثلوه مستقرين في أحياء الكتاب أو الكتبة والنساخ في المراكز السومرية القديمة، ومن أهمها مدينة نيبور (نفر) التي عاش فيها معظم مثقفي العصر وعلمائه. ويبدو أنهم كانوا يحتكرون العلم والتعليم مع تلاميذ الذين تلقوا تدريبهم في «الأدوبا» (أو بيوت تعليم الكتابة على الألواح الطينية وتلقين المعارف المتاحة في مختلف فروع «العلم» والعمل) وأصبحت الثقافة وقفا عليهم. ونحن لا نعلم شيئا عن علاقة هؤلاء الكتبة بالمعابد، ولا ندري إن كانوا قد تولوا مناصب الكهنة. والمهم أنهم كانوا حراس التراث السومري، وأن فترة حكم سلالة أور الثالثة (من حوالي ٢١١٢ق.م إلى حوالي ٢٠٠٤ ق.م) والعصر المعروف بعصر ايزين ـ لارسا (من حوالي ٢٠١٧ ـ حوالي ١٧٦٣ق.م) يشهدان على أنهم لم يكونوا حراس قبور ولا ورثة عظام بالية! فقد عثر على أعمال أدبية يرجح أنها أنشئت في هذه الفترة، كما دونت وروجعت أعمال تقليدية ربما ظلت حتى ذلك الحين تراثا تتناقله الشفاه، حتى أقبل المثقفون و «العلماء» السومريون على تسجيلها خوفا من الضياع أو توقعا لكارثة مجهولة كانت نذرها تحوم في الأفق (على نحو ما فعل الكتاب والعلماء الموسوعيون وفقهاء اللغة والدين وحفظة التراث في العصور التي ذبلت فيها قوة الإبداع والتجديد كالعصر السكندري والعصر المملوكي..)

تراجع السومريون إذن أمام الساميين (الذين تعايشت أقوام منهم منذ البداية في سلام مع السومريين ويحتمل أن يكونوا قد ساهموا في تطور أدبهم). وتدفق تيار جديد تمازجت فيه عناصر سامية قديمة وحديثة، وظهرت فيه النزعة القوية للتغيير والتطوير في الأدب. وجاءت الدفعة الأولى نحو الإبداع السامي من الدولة أو السلالة الأكدية التي عممت استخدام اللغة الأكدية بدلا من السومرية في النقوش الملكية. ويبدو أن هذه السلالة قد أثرت تأثيرا عميقا في التطور اللاحق للفن في أرض الرافدين. ولابد أن الأدب والفكر قد تأثرا كذلك بهذه الدفعة القوية، وإن كانت النصوص القليلة التي عثر عليها

من الأدب البابلي القديم توحي بنضج شديـد يدل على أن تطورها قد يرجع إلى بـدايات أسبق مـن عهد تلك السـلالـة البابليـة الأولى. ولاشك في أن فتـوح الملكين الأكـديين الشهيرين سرجون (حـوالي ٢٣٣٤ق.م) * ونـارام ــ سين (٢٢٥٤ق.م) ** قد ساعدت على نشر الثقافة الأكـدية القديمة في المناطق العليا من دجلة والفـرات، وأن مدينة «ماري» في أواسط الفـرات قد كانت لها قبل ذلك لهجتها الأكدية القديمة الخاصة بها ومدرستها الفنية المحلية.

وبدأت مـوجة هجرة ساميـة جديدة في حوالي سنـة ٢٠٠٠ق.م. فقد تحرك الغزاة الذين يسمون «بالأموريين» إلى الجنوب من وادي الفرات، نحو مراكز الثقافة الأكديـة القديمة مثل مدينة «ماري»*** وربما يكونـون قد توغلوا أيضـا في المراكز السومريـة القديمة. ويبدو من أسمائهـم أنهم كانوا يتكلمون لهجـة سامية شـديدة القـرب من الكنعانية المبكـرة، كما يبدو أن هؤلاء الغزاة كانت لهم حضارة خـاصة بهم في مناطق الفرات العليا، وأنهم تأثـروا بعض التأثير بـالسومـريين، وعنـدما وصلـوا في حـركتهم المتدرجـة البطيئة إلى الجنـوب كانوا قد تخلـوا عن لهجتهم الكنعانية وبـدأوا يتكلمون بلهجة بابلية قديمة. والمهم أن هـذه الفترة الغامضة التي لم تصلنا منها أي وثائق مكتوبة باللغة الأمورية كـانت بالغة الدلالة على تطور اللغة والأدب

* هو سـرجـون الأكدي أو سرجون العظيم مـؤسس السـلالة الأكدية، وقد كان يحكم أول الأمر في مدينة كيش القريبة من بابل ثم انتقل إلى عاصمته الجديدة أكد (أجادة).

** هو حفيد سرجون الأكـدي كشف عن قصره في تل براك، وكانت بناته من الكـاهنات الرفيعات في مدينتي مـاري وأور. عثر على المسلـة المعروفة بـاسمه في سوسـه، عاصمـة العيلاميين، وهي محفوظة في متحف اللوفر (عن أندري بارو، سومر حضارتها وفنونها ـ فهرس الأعلام).

*** ماري «تل الحريـري» حاليـا وتقع على بعد نحـو أحد عشر كيلـو مترا شمال غربي بلـدة بوكمال السورية عند الحدود العراقية السوريـة في منطقة الفرات الأوسط، وعلى بعد ٥ر٢ كيلو متر غربي نهر الفرات ــ كانت عـاصمة دولـة العموريين (الآمـوريين) الساميـة التي ظهرت في شمال وادي الرافـدين، كما كانت مركزا للفن والحضـارة من الألف الثالث إلى الألف الثاني قبل الميلاد ــ هزم حمورابي ملك بابل (١٧٩٢ـ ١٧٥٠ق.م) آخر ملوكها زمرليم (١٧٩٠ـ ١٧٥٩ق.م).

والفكر البـابلي، وأن الكتابـة الأكديـة القديمـة كانـت أول محاولة رائدة في استخدام نظام الكتابة السومـرية (بالخط المسماري) للتعبير عن لغة مختلفة تمام الاختلاف عن اللغة السـومرية. والدليل على ذلك أن الثقافـة البابلية القديمـة ـ بعد أن ارتفع قليلا ستـار الغموض الذي حجب تفـاصيل هذه الفترة ـ لم تلبـث أن ظهرت في ثوب نـاضج، بلغ فيـه الخط المسماري الذي كتبت به الأعمال الأدبية البابلية مستوى عاليا من الاتقان والكمال (٦).

والأدب البـابلي القـديم أدب كـلاسيكي بكـل معنى الكلمـة. ففيـه قـوة وعمق، ونضارة ونضج يندر أن نجدهـا في مراحله المتأخرة. ويكفي أن يطلع القـارىء على ملحمتيه الخالـدتين (وهما ملحمـة الخلق أو التكـوين ـــ إينومـا إيليش ـــ وملحمـة جلجـا ميش) أو على بعض الأعمال التي لم يتـوخ فيهـا الكـاتبـون شروط الجمال وبـلاغـة الأسلـوب وشـاعـريـة اللغـة ـــ كـالتراتيل والضراعـات للآلهة والمنـاظـرات الأدبية والنصـائح والأقـوال السائرة والأمثـال الشعبية التي تجد نماذجهـا في هذا الكتـاب. ولابد أن نتـوقف هنا لنسأل: إذا كانت معظم روائع هذا الأدب قد نمت من بذور سـومرية وتفرعت عن أصول غرسها السومريون، ففيمَ تختلف نظرة المفكر البابلي عن النظرة السومرية؟ وإذا كانت قد تعرضت لتغيرات كبيرة، فإلامَ ترجع هذه التغيرات؟

الإجابة عن الأسئلـة السابقة تكمن فيما سبق أن قلناه عـن التغير الذي طرأ على تصور البابلي للآلهة. فعندما بدأ عقله في «تأنيس» الكون وإضفاء الغايات والقيم الأخلاقية والنزعات البشريـة عليه، نشأت المشكلات والأسئلة العقلية النهائيـة (أو بشيء من التجوز المشكلات «الميتافيـزيقية» و «اللاهـوتية») ومن أهمها مشكلـة العدل الإلهي. سـأل المفكر البـابلي نفسه قـائلا: إذا كان الآلهة الكبـار في مجمعهم المقـدس يحكمون العـالم بـالعـدل وليس مجرد تشخيص أو تجسيد لقـوى الطبيعة وظـواهرها، فلماذا يقـع الظلم على رأس الإنسان؟ وإذا

كانوا قد أرادوا الخير وقدروا السعادة للإنسان منذ البداية في «ألواح المصائر»، فلماذا جبلوا طبيعته على الشر والغدر والإثم والخطيئة؟ ولابد أن المشكلة قد استفحلت بعد تطور الشرائع والقوانين (منذ تشريع «أورنامو» في عهد سلالة أور السومرية الثالثة إلى قوانين «أشنونا» البابلية التي ترجع إلى عام ١٨٥٠ قبل الميلاد، إلى تشريع حمورابي الشهير وبالأخص قانون القصاص الذي ظهر فيه لأول مرة، ولم يقتصر في روحه على ردِّ الأذى البدني بأذى بدني مماثل (على نحو ما نجد بعد ذلك في سفر الخروج التوراتي، الإصحاح ٢١-٢٣)(٧)، كما لم يسوِّ بالعدل في تطبيقه على جميع المواطنين. وإذا كان البابلي في معاملاته وأحواله الشخصية قد استطاع أن يلجأ إلى القضاء ويأخذ حقه من المحكمة، فلماذا استحال عليه - على المستوى الكوني - أن ينتصف لنفسه من الآلهة؟ لقد كان بينه وبينها عهد أو عقد. وشكواه في معظمها تنصب على إخلال الآلهة الكبرى والصغرى بهذا العقد وتخليها عنه. لقد تعهد بخدمتها، وتقديم الطعام والشراب لها، وتحمل أعباء العمل في مزارعها، ووعدته هي أيضا بالرخاء والسعادة في بيته وحقله، والعافية في نفسه وبدنه. فلماذا انهالت الكوارث والمحن على بيته ومدينته؟ ولماذا يعاقب على ذنب لم يقترفه أو لم يعرفه؟

- وكيف يفسر بيت الشعر المشهور الذي يبدو أن الألسنة ظلت تتناقله قرونا طويلة ورردده الأدباء والكتاب في ألواح كثيرة: لم يولد طفل بغير إثم (أو بغير خطيئة)؟!

هكذا نشأت مشكلة «الذنب»، ومن ثم العقاب الذي لم يستحقه الإنسان التقي البار. وارتفعت شكوى المضطهد المعذب الذي تفانى في أداء فروض العبادة والطاعة فلم يلق غير الغدر والجحود وخيبة الأمل.. والظاهر أن مشكلة المعذب الصالح كانت موجودة بصورة ضمنية في حضارة وادي الرافدين منذ عهد سلالة أور الثالثة وعصر ايزين - لارسا. فهنالك اسم أكدي

من ذلك العهد لشخص يـدعى «مينا ــ أرني» ومعناه «ما ذنبي»؟ ــ والتسمية نفسهـا تـدل على المنحى الفكـري فيها: إذا كنـت أتعذب، فـلابـد أنني قـد أخطأت. لكن ما خطئي؟! ـ وثمة نص سومري آخر يتعرض للمشكلة بصورة مباشرة، وإن كانت ترجمته لا تزال تمثل معضلة غير هينة (٨). يضاف إلى ذلك نصان دينيان وجدا على ألواح كتبت في عهد سلالة بابل الأولى، وكلاهما يدور حـول موضـوع المضطهد العـادل أو المعذب البريء. والنص الأول حـوار بين رجل وإلهه يقـول فيـه الـرجل: «إنني لا أعرف الجريمـة التي ارتكبتهـا». أمـا النص الثاني الذي كتب بالسومرية والأكـدية البابلية معا فيخطو خطوة أبعد، حيث يقول على لسان المتكلم: «لقد عـوملت معاملة رجل اقترف ذنبا في حق إلهه». والمعنى واضح، فهو لا يعترف بذنب جناه، وإن كان قد عوقب عقاب المذنبين. . ومع أن هذه النصوص تثير مشكلات عـديدة لا يصح أن يتعرض لها غير المختصين في اللغـات التي كتبت بها، فإنها ــ في تقـدير مـؤرخ الفكـر وناقده ـ تبين أن قضية اضطهاد الصالحين وتعذيب الأبرياء، والافتراء كذبا على الصـادقين، وتسليط إرهاب «الأقـويـاء» المستغلين على الضعفاء المسـاكين، قضية قـديمة في أرض الرافدين قـدمها في الشرق بوجه عـام، وأنها نشأت فيها نشأة أصيلة ومستقلة عن التأثر بأي مصدر خارجي.

***

إذا كـان الإنسان في حضـارة وادي الـرافـدين قد اشتـاق إلى العـدل وجأر بـالشكوى من الظلم، فيبـدو أن الموت كـان بالنسبـة إليه هـو الظلم الأكبر. والسبب في هـذا بسيط سبق أن ذكـرنـاه ولا بأس من تكـراره: فلم يكن لـدى سكان وادي الرافدين ـ على العكس من المصريين القدماء مثلا ـ تصور واضح عن العـالم الآخر، ولم يتـوقعوا جـزاء ولا ثـوابا من رحلتهم المحتـومة إلى العـالم الأسفل أو «الأرض التي لا رجعـة منهـا». والأسـاطير السـومـريـة والبـابليـة

المختلفة عن الهبوط إلى هذا العالم تصوره في صورة بشعة مخيفة. ولعل البابلي أن يكون قد سأل نفسه هذا السؤال الساذج المحزن: إذا كان الآلهة يتمتعون بالخلود، فلماذا حرم البشر منه؟ وأعظم آثار الأدب البابلي القديم، وهي ملحمة جلجاميش، تدور حول هذا السؤال. والمعروف أنها استمدت مادتها الأصلية ـ كما سبق القول ـ من قصص سومرية عديدة عن جلجاميش، ثم أضافت إليها ونسجت خيوطها في نسيج رائع يشهد على أصالة العبقرية البابلية. وإحدى هذه القصص السومرية، وهي جلجاميش وبلاد الأحياء، تصور كيف تعذب البطل الإلهي ـ البشري معا بفكرة الموت، وكيف تاق إلى بلوغ الشهرة وخلود الذكر عن طريق عمل خارق. والأهم من ذلك أن الكاتب السومري القديم الذي أضاف إلى الموضوع الأساسي قصصا خرافية أخرى مجهولة الأصل قد بثَّ في عمله روح الخوف من الموت. فبعد فجيعة جلجاميش في موت صديقه «انكيدو»، وبعد مغامرات عديدة مع الوحش «حواوا» و «ثور السما»، يضطر البطل إلى الاعتراف بالموت، ويتلقى نصيحة سيدوري صاحبة الحانة أو ساقيتها بمواجهة الحياة والاغتراف من نبع اللحظة الراهنة أو التشبث بعرف فرسها الجميلة العابرة ومعرفة قيمتها كما عبرت عن ذلك الأسطورة الإغريقية وأحد الحكماء السبعة (انظر اللوح العاشر من الصياغة البابلية القديمة):

جلجاميش، إلى أين تندفع مسرعا؟
إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها.
لأن الآلهة عندما خلقت البشر
حكمت على الناس بالموت
واحتفظت لنفسها بالحياة.
أما أنت يا جلجاميش فاملأ بطنك،

وكن سعيدا بالنهار والليل،
وتمتع باللذة كل يوم،
ارقص وابتهج ليل نهار،
ارتد الملابس النظيفة.
اغسل رأسك واستحم في الماء،
تأمل الصغير الذي يمسك يدك،
وأسعد زوجتك على صدرك..

ومن الواضح أن نصيحة صاحبة الحانة لا تنطوي على كلمة واحدة تشير إلى الدين. وإذا جاز القول بأنها تعبر عن «فلسفة» فهي لا تخرج عن الرضا بالواقع وتقبل الطبيعة، (على نحو ما فعل الشكاك القدماء عند الإغريق - مثل بيرون أو فرون (٣٦٠ــ ٢٧٠ق.م) والشكاك المحدثون مثل مونتني (١٥٣٣- ١٥٩٢م) ولابد أن الكاتب القديم كان يكظم في نفسه رغبة دفينة في تحدي الآلهة والتجديف عليها، ظهرت في ذلك العصر في بعض الرسائل التي كتبها البابليون إلى آلهتهم الخاصة وكأن لسان حالهم يقول: إن لم تحققوا مطالبنا، فسوف ننبذكم ونحرمكم من الشعائر والقرابين التي لم نقدمها لكم عبثا! ثم ظهرت بعد ذلك بصورة أوضح وأشد إيلاما في مناجاة المعذب البار لنفسه وفي حوار المعذب المضطهد مع صديقه «العالم» الحكيم في النصين اللذين سيرد الحديث عنهما بشيء من التفصيل. ولسنا ندري شيئا عن مدى انتشار هذه النغمة المتمردة في ذلك العصر المتأخر من عصور التاريخ والحضارة في العراق القديم «إذ إن النصوص الثلاثة التي ستطلع عليها ترجع على أرجح الآراء إلى أواخر الألف الثاني قبل الميلاد أو أوائل الألف الأول». ولكن المؤكد أنها كانت نتيجة مترتبة على التصور الجديد للعدل الكوني والإلهي، ولهفة الإنسان على استغلاله لصالحه أو فشله في إدراك حقيقته وسوء فهمه له.

***

كان عهد حمورابي (١٧٩٢ـ١٧٥٠ق.م) هو قمة المجد السياسي الذي بلغته الدولة أو السلالة البابلية الأولى. غير أن توحيد المدن القديمة تحت سقف الإمبراطورية القوية قد كان من أهم العوامل التي أدت إلى القضاء على التنوع الثقافي في بلاد الرافدين. والمرجح أن ذلك التطور قد تم بصورة تدريجية لا نعلم تفاصيلها. فعندما انتهت الدولة البابلية الأولى نهاية لا تزال غامضة وبدأ العصر الكشي (من حوالي ١٥٧٠ـ إلى حوالي ١١٥٧ق.م) بداية لا تزال كذلك غامضة، وجدنا المدن السومرية القديمة (مثل نيبور ـ أونفر ـ وأوروك ـ أو الوركاء كما تسمى اليوم) تقود زمام الحياة الثقافية بالاشتراك مع مدينة بابل. وأصبحت الثقافة السائدة بابلية، دون أن يمنع هذا من أن تبقى في التراث السومري بقية أو بقايا من حياة. فقد واصل الكتبة نسخ النصوص السومرية القديمة، مع إضافة الترجمة البابلية في معظم الأحيان، بل يقال إن عددا من النصوص السومرية الجديدة قد نشأ في تلك الفترة.

كان عصر الملوك الكشيين هو عصر الازدهار الثاني والأخير في تاريخ الأدب البابلي. والنصوص الرائعة التي يرجح العلماء أن تكون قد أنشئت فيه أو بعده بقليل تزيد من أسفنا لقلة المعلومات المتوافرة عنه. ومع ذلك فإن القليل الذي نعرفه يوحي بأن البلاد قد سقطت على عهد أولئك الملوك في قبضة الفقر والحاجة، وبأن لم يكن لهم حظ من مجد حمورابي ولا من عظمة الدولة البابلية الأولى وثرائها. وإذا كان عصرهم قد امتد لفترة تقرب من أربعة قرون، فربما يرجع ذلك لقدرتهم السياسية كحكام أجانب، أو لتفشي البؤس والشعور بالقهر والقنوط بين المحكومين. وتشهد بعض النصوص الأدبية على كل حال على وجود نظام اقطاعي على عهدهم، وحصول النبلاء وكبار الموظفين والمنفذين في البلاد والمعبد على أراض وضياع واسعة، بحيث يمكن القول بأن العصر الكشي قد كان في التاريخ البابلي أشبه ما يكون بالعصر

الأوروبي الـوسيط . وإذا كـان الـركـود السيـاسي قـد ران في أثنـائه على بـلاد الرافدين ، فإن بعض التغيرات الاجتماعيـة قد تمخضت فيما يتصل بالأدب عن ظهور عـائلات احترفت مهنة الكتـابة والنسخ أبا عن جـد . وهنالك شـواهد تؤيـد بقاء أسماء عدد من أفـرادها ممن كـانوا يعيشون في مـدينتي أوروك وبابل حتى العصر السلوقي «ابتداء من ٣١١ق . م» والبارثي أو الفرثي المتأخر *، مما يدل على تـواصل التراث الثقافي بفضل تلك العـائلات التي قامت على رعـاية المهنة وتعليمها ، وشغل علماؤها من القرن التـاسع حتى القرن الثاني قبل الميلاد وظائف الكهنة وسدنة المعابد الـذين يتعهدون تراثهم ويضيفون إليه . والظاهر أن هؤلاء العلماء المحترفين كانوا ـ كما سبق القول ـ أشبه بالفقهاء المتأدبين الذين عرفتهم عصور الانحطاط والتدهور الحضاري والثقافي في العصرين الهللينستي والمملوكي والعثماني . فقد نجحوا في خلق لغة أدبية «رسمية» اعتمدوا فيها على اللهجـة البابليـة الـوسطى ، ودبجوا بها أعمالا اختلفت في روحهـا عن الأعمال الأدبية من العصر البابلي القديم ، إذ اتسمت بالعناية الفائقة بالصنعة ، والولع بالصيغ والكلمات النـادرة . والمهم أنها تكشفت من الناحية الفكـرية عن وعي كتابها بالمشكلات الكامنة في النظرة القديمة إلى الكون ، وعن تمكن نزعة الشك واليأس من أصحـابها وضعف ثقتهـم في أنفسهم . أمـا عن الأمـر الأول فقـد حافظـوا على إيمانهم بعدالة الآلهة الكبـار في حكمهم للعالم ، وبأن المحن التي تصيب الإنسان هي عقاب على تقـاعسه عن تقديم فروض الطـاعة والعبادة ، ولذلك يمكن أن يتدخلوا بأنفسهم لإنزال ذلك العقاب بالعصاة والآبقين ، أو

* نسبـة إلى القبائل والجماعـات الإيـرانية التـي زحفت من منتصف القرن الثـالث قبل الميـلاد من المناطق الواقعة شرقي بحر قزوين وتحررت بقيادة أرساكيس الأول من حكم السلوقيين ، وأسست فيها بين ميديا وبـاختيريا في آسيا الصغرى دولة استمرت مـا يقرب من خمسمائة سنة ، وبلغت في ظل ميترادايتيس الأول (١٧٤ ــ ١٣٦ق . م) أوج عظمتهـا ، إذ قضى على السلوقيين حـوالي سنـة ١٤٠ق . م ثم لقب نفسه ــ بعد إتمام سيطرته على ميديـا وبابل وما بين النهرين ــ «ملك الملوك» حتى أخضعها أردشير الساساني سنة ٢٢٧ ميلادية . .

يوعزوا للآلهة الخاصة بالتخلي عن حماية العبد المذنب فتحل الشياطين والأرواح الشريرة في جسده، وتبتليه بالسهر والحمى والصداع وشتى الأمراض المهلكة. وقد كان من الطبيعي أن يحافظ مثقفو العمر الكشي على نظام السحر المعمول به، وأن يبرعوا في ممارسة طقوسه لطرد هذه الأرواح من جسد المؤمن المصاب. ويبدو أن هذا المنحى الفكري لم يكن يسبب لحكماء ذلك العصر أية أزمة أو مشكلة أخلاقية. فالحكيم أو العالم ـ كما نراه في نص الحوار بين المعذب وصديقه الحكيم ـ مطمئن إلى عدالة الآلهة وقدرتهم، على الرغم من تعاطفه الواضح مع صديقه. وهو مؤمن في الوقت نفسه بأن قدر الإنسان في يديه، فإن اهتدى إلى طريق السماء وآثر التقوى والصلاح لم يصبه أذى من الأرواح والشياطين، ومهما بكى وشكا من تخلي الآلهة عنه ففي إمكانه على الدوام أن يتوب عن ذنبه ويثوب إلى الطاعة والتسليم. ولعل هؤلاء الحكماء لم يفطنوا إلى المأزق الذي أوقعتهم فيه «فلسفتهم» في التاريخ، إذ كيف يمكن التوفيق بين «الجبر» أو التقدير الإلهي العادل وبين حرية الصالح المبتلى في توجيه قدره بنفسه؟!

على أن فكرة التقوى ـ من حيث هي ضمان لصحة الفرد ويسر أحواله ـ كانت أكثر تعرضا للاهتزاز من فكرة العدالة. فقد كان ابتلاء الأبرار حدثا يوميا متكررا ـ كما هي الحال في زماننا ومجتمعاتنا ـ وكان عذاب الصالحين واضطهادهم حقيقة واقعية لا تنكر أو ترد. والنصان اللذان نقدمهما من أدب الحكمة البابلية يعالجان من زاويتين مختلفتين هذه المشكلة التي حيرت الإنسان في الحضارات المختلفة، لا سيما في العصور التي اشتد فيها الظلم الاجتماعي والاضطراب السياسي والاقتصادي.

لقد كان كاتب المناجاة أو الشكوى الشعرية التي تعرف على سبيل الاختصار باسم «الدلول» (أو لأمتدحن رب الحكمة) عبدا مخلصا لكبير الآلهة البابلية

«مردوخ» ، ولذلك ظل سؤاله الأساسي طوال القصيدة هو كيف يسمح مردوخ بأن يحدث له مـا حدث؟ أنه لا يهتم كثيرا بالقـوى والأشخاص الذين تسببـوا في محنته (كالآلهة الخاصة ، والشياطين ، «والمعذِّبين» في الأرض ـ بكسر الذال وتشديدها ! ـ من الملك وأعـوانـه إلى الخدم والعبيـد) وكـأن لا ذنب لهم ولا مسـؤوليـة تقع على أكتـافهم فيما أصـابه . أمـا المعـذَّب «بفتح الـذال» في حواره مع صـديقـه الحكيم فيتحدث بـالتفصيل عن المسؤولين عن اضطهاده ، بحيث يعد النص وثيقـة أدبية وتاريخية بالغة الدلالة على الظلم الاجتماعي في الفترة التي كتب فيها .

إن النصين المذكورين ـ بجانب نصـوص أخــرى يرجـع تاريـخ تأليفـهـا أو انتشارها للعصر الكشي ـ يقدمان الإجابة عن الأسئلـة العقلية والمشكلات الفكرية التي أرقت ضمير الإنسان في ذلك العصر البـائس ، خصوصا بعد أن احتدم في نفسه الصراع بين إحساسـه بأنه يعاقب على ذنب لا يستحقه ، وبين اعتقـاده التقليدي الـذي لم تـزعـزعه الأحـداث بأن حكم الآلهة للكـون حكم عادل ، وأن حكمتهم خـافية ومتعـالية على عقـول البشر. ولو أمعنـا النظر في «لدلـول» لأخذتنـا الشفقة على المؤلف المجهـول الذي يضنـي نفسه بمحـاولة الإجابـة عن الأسئلة التي أثارهـا ، ولشعرنا نحـوه بالإعجاب لأنـه قد تجرأ على تجاوز الـرأي الشـائع بأن الإنسان لا يمكنـه أن يتعلم الخير والشر والصـواب والخطأ إلا إذا كشفت لـه الآلهة عنهما . فهـو يؤكـد أن الإنسـان لن يستطيع أن يميـز الخير من الشر، لأن الآلهة بعيـدة أو مفـارقـة . ولابـد أن يكـون التفسير «المنطقي» الذي اعتمد عليه ضمنا هو أن المعايير الأخلاقية بالنسبة للآلهة على العكس تماما ممـا هي بالنسبة للبشر. ويكفي أن نقـرأ معا هذه السطور الـدالة من اللوح الثاني للقصيدة (من ٣٤ـ إلى ٣٨) :

إن ما يحبه المرء يثير سخط الإله ،

وما يبدو لقلبه خليقا بالاحتقار محبب للإله .

من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟
ومن يفهم خطط الآلهة التي تعيش في العالم السفلي؟
وأين تعلم الفانون طريق الآلهة؟

وقد وردت مثل هذه الإجابة «الحكيمة» التي تدل على يأس البابلي المقهور، أو على تسليمه واستسلامه، في ضراعة تقول بعض سطورها مع شيء من التصرف:

جنس البشر، ومهما كثرت أعداد الناس،
من منهم يعرف شيئا من نفسه؟
من منهم لم يتعدَّ الحد
ومن لم يظلم أحدا؟
(من منهم قد سلك الدرب)
ومن عرف طريق الله؟

ومع ذلك كله يبدو من قراءة نص «لدلول» أن كاتبه يقدم هذه الإجابة التقليدية الحكيمة بغير تحمس، وأنه يكاد أن ينفض يديه ويدير ظهره للإشكال كله وينصرف بائسا من التوصل إلى إجابة نهائية أو حل شاف. . . وإذا كنا نجد في ختام القصيدة ما يشبه الحل أو الإجابة، فقد جاءا في اتجاه لم يقصده الكاتب: إن الزمن قد شفى الآلام وأبرأ العلل، وشمل الإله عبده في النهاية برحمته. ولعل الرد الضمني على السؤال الأزلي أن يكون في تقديره هو هذا: أن عذاب الصالحين مؤقت. وهو رد شبيه بما قاله كاتب «المزامير» في التوراة من أن مجد الأشرار ونعمتهم موقوتة: «هو ذا هؤلاء هم الأشرار ومستريحين إلى الدهر يكثرون ثروة. (. . . . . . .) حتى دخلت مقادس الله وانتبهت إلى آخرتهم. حقا في مزالق جعلتهم. أسقطتهم إلى البوار. كيف

صاروا للخراب بغتة. اضمحلوا فنوا من الدواهي. كحلم عند التيقظ يارب عند التيقظ تحتقر خيالهم.» (المزامير، ٧٣).

أما عن الصديق الحكيم في حواره السابق الذكر فهو لا يملُّ القول لصديقه المنكوب بأن التقوى تجلب الخير والصحة والرخاء. وهو على العكس من أصحاب أيوب التوراتي يرفض اتهام صديقه بأنه لابد أن يكون قد اقترف جريمة خفية (وإن كانت كل الدلائل تؤكد أنه قد أقدم على ارتكاب خطأ كبير أو إثم منكرا!) فالواقع أن المتحاورين يحافظان حتى النهاية على الاحترام المتبادل بينهما. كما أن الحوار ينتهي نهاية مفتوحة، وكأنما يترك الفرصة للمعذب لكي يراجع ثورته العارمة، ويتبصر بعدالة الآلهة البعيدة من ناحية، وبقصور إداركه لحكمتها الخافية من ناحية أخرى. بيد أن الإيمان العريق بهذه الحكمة كان يستند من الوجهة المنطقية على رأي أقدم من الذنب والخطيئة يرجع لشكوى معذب من سلالة أور السومرية الثالثة من أنه لا يعرف ما هي الجريمة التي عوقب بسببها. أضف إلى هذا أن الضراعات والتراتيل الدينية منذ العصر السومري كانت تؤكد هذه الحكمة الخافية للآلهة البعيدة. ويبدو أن رجال الدين في العصر الكشي قد كونوا من كل هذا عقيدة تذهب إلى أن الإنسان لا يملك البصيرة التي تساعده على إدراك معنى الذنب والخطيئة، وأن الآلهة وحدهم هم القادرون على كشف الغطاء عن بصره. لذلك شاعت الخطايا الناجمة عن الجهل، وساد الاعتقاد بأن الإنسان الذي لا يعرف ذنبه أولا يعي أنه مذنب يمكن مع ذلك أن يقف موقف المتهم أمام الآلهة ويتألم ويتعذب. ولعل السطور التالية المقتطفة من نصوص متفرقة - يرجح أن تكون مقطوعات من ضراعة لمردوخ - لعلها أن تلقي شيئا من الضوء على هذا «المذهب» عن الذنب والخطيئة:

الجنس البشري أصم ولا يعرف شيئا .
أية معرفة يملكها أحد منهم؟
إن الإنسان ليجهل إن كان صوابا
ما قد قدم من خير أو شر

**

أين الحكيم الذي لم يقترف إثما (ولم يأت) مكروها؟
أين ذلك الذي راجع نفسه ولم (يرتد)؟

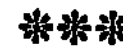
**

أين ذلك الذي راجع نفسه ولم يقترف إثما؟
إن الناس لا تعرف (. . . . هم) الذي لا يصح أن يرى .
(و) إن إلها يكشف عما هو خير أو شر،
من يستمسك بإلهه تُمْحَ ذنوبه .
(و) من لا إله له ـ تكثر مظالمه . (٩)

**

وأخيرا فإن المشكلة التي صورهـا مؤلف هذا النص المحيِّر أعمق بكثير من الإجابة التي قدمها الصديق الحكيم الملتزم بظاهر النص الديني وحرفيته . فالمشكلة القديمة المتجددة أبدا هي هذه : لماذا يعمد بعض الناس إلى اضطهاد غيرهم من الناس؟ واللافت للنظر أن المعذب المضطهد في هذا الحوار يصرُّ على ثورته اليائسة ، رافضا الفكرة التي تقول إن الإله الخاص أو الشخصي يمكن أن يقدم له الحماية والأمان . والأخطر من هذا أن المعذب وصديقه الحكيم يتفقان في الرأي على أن الآلهة قد جبلت طبيعة البشر على الكذب والظلم . ولا شك أن هذه هي أغرب الأفكار التي انحدرت إلينا من حضارة

وادي الرافدين وأشدها جسارة وتمردا. والذي يجعلها كذلك هو أنها تنفي الفرض القائم على الطاعة المطلقة والتسليم التام بعدالة الحكم الإلهي للكون. ولقد انقطع النص عندما وصل إلى هذه الفكرة. ولابد أن المؤلف ـ أو المؤلفين المجهولين ـ قد فزعوا من النتائج المخيفة المترتبة عليها، وأحسوا أنهم أضعف من مواجهة السلطة الدينية والإلزام الاجتماعي.



بقي أن نقول إن هذا العمق النادر في التفكير، والدقة الغريبة في البحث، والشجاعة والحرية في التساؤل العقلي واستنباط الأجوبة الممكنة أثناء العصر الكشي، لم يكن من الممكن أن تتم بغير ذلك الجو الكئيب الذي وجد المثقف فيه نفسه في حال مختلفة كل الاختلاف عن حال أجداده الذين عاشوا في ظل الدولة البابلية القديمة في جو آخر صورته صاحبة الحانة في جلجاميش ـ على نحو ما رأينا ـ في هذه النصيحة العدمية الحكيمة والمريبة معا: عش وتمتع ليل نهارك! ولا شك أن الاكتئاب إلى حد القنوط والاستسلام لم يكن غريبا على بلد تسلط على أقداره حكام أغراب، ورزح تحت نير الفقر والتخلف والركود. وقد يتصادف أن نجد فيه نصا متشائما وساخرا إلى حد «العبثية» أو المحال بالمعنى الحديث، مثل الحوار بين السيد والعبد الذي تجده في هذا الكتاب. لكن هذه السخرية المرة لا تتعارض ـ في تقديرنا على الأقل ـ مع العدمية القائمة التي يعبر عنها النص في مجموعه، كما لا يتنافى مع القدرة على تحدي «موت القيم» في عصور الاحتضار والانهيار، ولا مع التشبث بالأمل والإصرار على العمل المبدع في انتظار الإنقاذ. . . . (ولا ننس أن نصين من النصوص الثلاثة قد كتبا على هيئة حوار، والحوار بطبيعته دليل حيّ على الحرية واحترام الآخر. . .) ومع ذلك يبدو أن الانطباع العام الذي نخرج به من قراءة هذه النصوص ـ بعيدا عن الاجتهادات والتخريجات والتأويلات التي تستوجب الحذر في كل

الأحوال، وتقتضي الـدقة التامة في تـوثيق النصوص وتحقيقها ـ هـو الاستسلام والتسليم بـالأوضاع البائسـة التي قـدرتها الآلهة على البشر في لحظة حرجـة من تاريخهم. ولأن البشر ــ كما توحي بذلك النصـوص ـ يستحقون في النهايـة ما يجري لهم بسبب ذنـوبهم التي ارتكبـوهـا في حق الآلهة وفي حق أنفسهـم، فإن التسليم بمشيئـة الآلهة يقتضي المزيد من الطـاعـة والخضوع لإرادتهم، والقيـام بشعائر العبادة والخدمة لهم. ومعظم النصوص من العصر الكشي يضرب على هـذا الوتـر الذي تتردد أنغـامه في عهـود التأزم والتردي والانكسار، وإن كـان يعزف أيضـا ـ في أحـوال نادرة! ـ على وتـر التمرد والتحـدي، ويصرخ صرخة الغضب والتحـذير ممـا يلمسـه على مستوى الفـرد والمجتمع من تـردد وتخاذل واندحار أو انتحار! (نكاد نلمس آثارها في الحوار بين المعذب والصديق عندما يقـرر الأول التخلي عن مسؤوليـاته الاجتماعيـة، والانطلاق إلى حيـاة الاغتراب والتشرد والضياع، كما نحسهـا في حوار السيد المتشائم مع عبـده الذي يمكن أن يوحي كما قلت بعدمية القيم ـ أي فقدان كل القيم قيمتها ـ وبأن الانتحار بدق العنق أو الغرق هو المخرج الباقي والخلاص الوحيد).

و ينبغي ألا يغيب عنـا في النهـاية أن هـذه النـزعات المتطـرفـة إلى اليأس الفردي والجماعي لم تكن عامة ولا شـاملة. فربما اقتصرت على عدد محدود من المثقفين الحساسين الذين تميزوا في كل العصـور والحضارات «بقرون استشعار» مرهفـة ومتطرفة، وسـارعوا إلى البكـاء والنحيب على أنفسهـم ونعي حضارتهم المنهارة وزمانهم الفاسد عند كل أزمة عارضة! (لنتذكر مثلا قول شاعر الإغريق المتشائم هـزيود من القرن السابـع قبل الميلاد في قصيدته «الأعمال والأيـام، إنه يحيا في أسوأ العصور وهـو العصر الحديدي، بعد أن ولى العصر الذهبي حين كـان الإنســان سعيـدا ويعيش كـالآلهة، ومن بعــده تـولى العصر الفضي ثم النحـاسي!) والأمر يتـوقف بعـد كل شيء على مـذاهبنا في قـراءة النص الأدبي

القديـم، وقدرتنـا على تجربته ومعـايشته واستخراج شتـى إمكانـاته الـدلالية الكامنـة فيه. فإذا خرجت من قراءة هـذه النصوص بنتيجة تؤكـد يأس البابلي القديم وعدميته (خصوصـا في خلال الألف الأول قبل الميلاد أو حولها)، فلا تنس أن النصوص نفسها يمكـن أن تعطيك معاني ودلالات وإيحاءات أخرى مختلفة. فـالصديق الحكيم ــ في الحوار الذي سبق ذكره أكثـر من مرة ــ يؤنب صديقه المعذب على حزنه واكتئابـه ويكاد يتهمه بالضلال واضطراب العقل، كما يتهم يأسه وتشـاؤمه بأنه تجديف على الآلهة الحكيمـة (وهي تهمة لم يكن في مقدور الشرقـي ولن يكون في مقـدوره أن يتحملها!). وهـو يلومـه ضمنا على القرار الـذي صمم عليه بأن ينبـذ المجتمع الذي سبق أن نبـذه، مؤكـدا له أن نظمه ومؤسساته التي ينوي أن يهجرها إلى حياة التشرد ليست من صنع البشر، وإنما هي نظم ومؤسسـات مقدسـة، أنزلتها الآلهة أو أوقفتهـا عليهم، وتشهد على رحمتهم وعنـايتهم بهم، ولابد أن يكـون التنكر لها من أكبر الكبـائر وأفدح الذنوب والآثام[١٠].



ربما كـان آخر سطـر أو آخر بيت في الحوار بين المعـذب والصديق (انظـر البيت رقم ٢٩٧ من النص) هــو خير ختـام لهذا المدخل القصير إلى الحكمـة البابلية. فهذا الإنسـان المعذب يبتهل إلى الآلهة قائلا: «ليت الآلهة التي تخلت عني تشملني بـرحمتها». ثم يستغيث في ضراعتـه الأخيرة بالإله «شمـش» إله الشمس والعدل والحياة الأخلاقية الطيبة الذي كان أقرب الآلهة إلى قلوب عامة الناس. ومـع أن هذا الإله لم يتربع قـط على قمة الآلهة، فقد ظـل اسمه يتردد طــوال عصـور التاريــخ والأدب البابلي، ويتمتع بـاحترام الإنسان العـادي الـذي لم يؤرقـه شيء في هـذه المنطـقة من العـالم كما أرقـه الشوق إلى العـدل. ويكفي أن نـخرج من هذا العرض الإجمالي لأدب الحكمة البابلية بأن العدل قد

كـان ولا يـزال هـو مطلبنـا الأسـاسي في أوقـات المحن والأزمـات. وإذا كـان التسليم بمشيئة الآلهة هـو لب هذه الحكمـة وقلبها النابض عبر العصـور، فلا يمكن القول بأنه هو الكلمة الأخيرة في فصول تلك الحكمة (اللهم إلا أن يكون لوجه الله الـواحد الذي اقتربت منه الحضارة البابليـة المتأخرة بعد زوال العصر الكشي). أما رسالـة هذه الحكمة الخالدة فتبلغنـا عبر نصوص حضارة الشرق الأدنى وشـواهـدها ونقـوشهـا وآثـارهـا، سواء في أرض الـرافـدين أو في مصر القديمة وسـوريا، وهي رسالة لا تقتصر على دعوتنا للحـرص على هذه الآثار ورعايتهـا واستيعاب دلالاتها في وعينـا التاريخي والجمالي والأخلاقـي والقومي، وإنما تحثنا قبل كل شيء على تحدي عوامل التردي والفساد وانهيار القيم المقومة لشخصيتنـا، والتشبث بالأمل الـذي لا يمكن أن يمـوت في صدر الإنسـان، الأمل في بعث القيم الحية وعلى رأسها قيمة العدل، والإيمان بأن التدهور ليس قدرا حتميـا سلطته قـوى غيبية غامضـة على الفرد والجماعـة والحضارة، وبأن فضل الحكمة ـ كما يقول شاعر حكيم من حضارة أخرى وعصر آخر(١١) ـ هو أنه لا يستحق الحرية ولا الحياة والعدل إلا من «يغزوها» ويقتحمها ويكافح في سبيلها كل يوم.

الهوامش

(١)يلاحظ علماء «الأكـدية» أن للحكمة كلمة تدل عليهـا وهي «نيميقي» ، كما أن لها صفات مختلفة تدل على الحكيم وهي «انقـو» ، مودو، خاسو، تبيشو، وينـدر أن تستخدم جميعها بمعنى أخلاقي أو بمعنى التقوى والطـاعة الذي نجده في أسفار أيـوب والأمثال والجامعة من التوراة .

(٢)عن الآلهة السومرية والبابلية والكنعانيـة راجع فراس السواح : مغامرة العقل الأولى ، دارسة في الأسطـورة، سـوريـة وبلاد الـرافـدين . دمشق، العـربي للطبـاعـة والنشر، ١٩٨٧ ، ص٣٤٩ـ٣٥٩ ، وكذلك قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية ، تأليف د . أ. إدزارد و م . هـ . . بوب وف . رولينغ وترجمة محمـد وحيد خياطة ـ حلب ، دار مكتبة سومر، ١٩٨٧ .

(٣)كان إله المدينة المهزومة يشارك في المحنة التي أصابتها بالدمار والخراب . والمرثيات السومرية للمـدن تسجل ذلك بصورة فـاجعة . ومن أمثلتهـا مـا جاء في إحـدى هذه المرثيـات التي تخاطب المدينة المدمـرة : «شكواك المرة ـــ إلى متى ستحزن إلهك البـاكي؟ شكواك المرة ، إلى متى ستحزن إلهتك تانا الباكية؟» ـ ومن أمثلتها أيضا ما كتبه أحد مواطني «لكش» الأوفياء بعـد تخريب مدينتـه بأيـدي جيرانهم من سكان مـدينة «أومـا» . فهـو يقول بعـد أن ينعي الخراب الذي حل بالمدينة : «أمـا عن لوجال ساجيزي ، حاكم أومـا ، فلتحمل إلهته يندابا في عنقها ذنب جنايتـه . «ـ ويرجع عالم السومـريات صمويل نوح كـريمر أن هذا النص المهم قد كتبه كـاتب لاهوتي من مدينة لكش بأمـر من حاكمها المهزوم «أوركـاجينا» الذي يوجـد ما يحمل على الاعتقاد بأنـه سلم من الكارثـة . والفقرة التي يختتم بها النص تكشف عن إيمان أوركاجينا بعدالة الآلهة إيمانا ربما جعلـه لا يحاول مقاومة زميله السومري المعتدي من «أوما» ، إذ كان واثقا بعـدالة الآلهة وبالعقاب الذي ستوقعـه «بفاعل الشر» ثقة لا حد لها . والمهم أن هذا المسالم لم يترك وراءه فتـوحات عسكرية ، وإنما ترك إصلاحـات إنسانية واجتماعية وخلقيـة تعد أول إصـلاحات في التاريـخ المدون لضمير الإنسان ، وربما تسمح بأن نطلق عليـه اسم أول داعية للسـلام بين البشر (كـريمر، السـومريـون ، ترجمة المرحـوم الدكتـور فيصل الوائلي ، ص ٧٦ـ ٧٧ـــ وانظر ترجمة النص المذكـور في الملحق رقم هـ من الكتاب نفسه) . وعندما ضرب الأشوريون مدينـة بابل في مرحلة متأخرة من تاريخ بلاد ما بين النهـرين ، ترك لنـا الملك الأشوري تـوكولتي ـــ نينورتـا الأول (من حوالي سنـة ١٢٤٤ـ ١٢٠٨ق . م) تقريرا عـن ذلك الحادث في صورة ملحمة تاريخيـة ، بدأها كاتبهـا بتصوير غضب آلهة المدن البابليـة على الجرائم التي ارتكبها الملك الكاشي كاشتليـاش ، مما جعلها تهجر تلك المدن وتتركها بغير حمايـة ، الأمر الذي أدى إلى انتصار الآشـوريين وتدمير بابل والتفاف الآلهة حـول توكولتي ـ نينـورتا . كذلك دمر الملك الآشـوري سينحاريب (٧٠٤ـ ٦٨١ق . م) مدينـة بابـل بوحشيـة ، ووصف خليفته اسرحـدون هذه الكـارثة أو بـالأحرى

سوغها على النحو التالي: «لقد اضطهدوا الضعيف (يقصد سكان بابل) وأسلموه للقوي. وفي المدينة ساد الطغيان وعمت الرشوة، ولم يتوقفوا يوما واحدا عن نهب ممتلكات بعضهم البعض، راح الابن يلعن أباه في الطريق، وأقسم العبد أن يتخلى عن سيده، والأمة لم تسمع كلام سيدتها (. . . . . .)كفوا عن تقديم الأضحيات وحاكوا المؤامرات، وضعوا أيديهم على الأملاك الموقوفة على «ايزاكيل» معبد الآلهة، وباعوا الفضة والذهب والأحجار الثمينة لبلاد عيلام. . . وغضب مردوخ ـ انليل الآلهة ـ وإله العواصف الجبار وأمر أن يكتسح الشر البلاد ويدمر العباد. تلك أمثلة من شكاوى المهزومين، ومن أحكام الآشوريين على البابليين. ويحتمل أن يكون البابليون أنفسهم قد ارتضوا هذه الحكم وإن رفضوا الاعتراف بالجرائم التي اتهموا باقترافها. . . ففي ملحمة إيرا «إله الطاعون والأوبئة الفتاكة لديهم» يقنع هذا الإله كبير الآلهة مردوخ بأن يهجر مقامه العلي قبل أن ينفذ خطته بتدمير الجنس البشري، كما نجد الملك البابلي المتأخر نابونيدوس يتحدث عن غضب الآلهة على بابل، وهو الغضب الذي تمثل في انصرافها عن المدينة وتغيبها عن مقرّ إقامتها فيه.

(٤)فراس السواح، مرجع سابق ص ٢٢٢ـ ٢٢٣، وكذلك هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ما قبل الفلسفة، ص ١٧٠ ـ ١٧٤.

(٥) و. ج. لامبيرت، أدب الحكمة البابلية. أكسفورد، دار نشر كلاريندون، ١٩٦٧، ص٧.

(٦)هنالك بعض الشواهد التي تدل على أن الأدب البابلي القديم نشأ نشأة مستقلة عن مراكز الثقافة السومرية وتقاليدها الموروثة. فقد عثر في مكتبة تل حرمل (شادوبوم) الواقعة في منطقة ديالي (المعروفة الآن باسم تل محمد جنوب شرقي بغداد) على ألواح أدبية عديدة كتبت باللغتين البابلية والسومرية، وقورنت بألواح أدبية عثر عليها في حفائر مدينة نيبور «نفر» السومرية القديمة، وثبت أن تلك الألواح قد كتبت باللهجات البابلية المحلية في منطقة ديالي وفي مدينتي ماري وبابل، كما ثبت كذلك أن التجار الآشوريين من كابادوقيا البعيدة (إلى الشمال الشرقي من آسيا الصغرى على سواحل البوسفور وشمال الأناضول) كان لهم قبل ذلك بقرن أو قرنين أدب مكتوب باللهجة الآشورية القديمة. وكل هذه شواهد على أن الآداب البابلية والآشورية القديمة بلغت مرحلة من النضج في الكتابة والتعبير، وأنها تطورت ـ خصوصا في المناطق والمدن المتطرفة مثل ماري وأشنونا وعيلام ثم بابل ـ تطورا مستقلا إلى حد كبير عن مراكز الثقافة السومرية، وإن لم يمنع هذا بطبيعة الحال من أن تأخذ منها بعد ذلك أهم بذورها وأشكالها وعناصرها الأصيلة في الدين والأدب.

(٧) «وإن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل وكيا بكي وجرحا بجرح ورضا برض. . . الخ» (الخروج، ٢١)

(٨)نشر هذا النص عالم السومريات صمويل نوح كريمر في ملاحق العهد القديم، المجلد الثالث، ص ١٧٠ـ ١٨٢ (عن و. ج. لامبيرت، المرجع السابق، هامش ص ١٠ من المقدمة).

(٩)لامبيرت، المرجع السابق، ص ١٦.

(١٠)يرجع الأساس النظري لهذا الموقف الأخلاقي إلى العصر السومري. فثمة نصوص عديدة تؤكد بوضوح أن نظم الحكم والحياة الاجتماعية من صنع الآلهة وتقديرهم. بل إن التاريخ

ليبدأ ـ حسب قائمة الملوك السومرية ـ بإنزال النظام الملكي من السماء إلى الأرض، ثم إنزاله مرة أخرى بعد الطوفان رحمة بالبشر. هذا فضلا عن أن إحدى الأساطير السومرية تدور حول احتيال «انانا» إلهة «أوروك» على الإله «انكي» الذي زارته وخدعته بالطعام والشراب حتى غاب عن وعيه، فتمكنت من سرقة النظم والقوانين التي كانت في حوزته، والهرب بقاربها عائدة إلى أوروك. لقد كان ما سرقته منه هو النظم الاجتماعية التي أرادت أن تقدمها هدية لشعبها. ومغزى هذه الأسطورة الطريفة ـ كما يفهم أيضا من نصوص سومرية وبابلية أخرى مثل نصائح المتشائم والنصائح الموجهة لأحد الأمراء والمواعظ الدينية المتضمنة في بعض التراتيل ـ أن الكاتب ينصح قراءه أو مستمعيه بألا يهملوا مزارعهم وعائلاتهم وآلهتهم، كما ينهاهم أيضا عن الزنا والنصب والاحتيال والتزوير والافتراء كذبا على الناس وظلم الفقراء والأرامل والأيتام لأن ذلك يثير سخط الآلهة، على الرغم من تسليمه في كثير من الأحوال مع سليمان الحكيم بأن الكل باطل وقبض الريح.

(١١) الشاعر الحكيم هو يوهان فولفجانج جوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢)، وقد جاءت هذه السطور القليلة ـ مع شيء من التصرف ـ على لسان فاوست في الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا القصيد الدرامي الخالد (الأبيات رقم ١١٥٧٤ ـ ١١٥٧٦).



الفصل الأول

لأمتدحن رب الحكمة

(لدلول بيل نيميقي)

ليس فينا من لم يسمع عن محنـة «أيوب» أو لم يقرأ شكـواه المرة في السفر الذي يحمل اسمـه في التوراة. ولكن ربما لا يعرف الكثيرون أن له أبـا بابليا وجدا من السـومريين «ذوي الـرؤوس السود». . وإذا كـان أيوب العبراني يتفوق على أسلافه في عمق ألمه، وصدق تعبيره، وحدّة سخطه الذي يصل بـه في بعض الأحيـان ــ وهـو البـارُّ التقي خـائف اللـه ــ إلى حـد الثـورة والتجديف، فإنه يشـارك صاحبيه القديمين اللذيـن سبقاه بأكثر من ألف عام في تصـوير العذاب الـذي يبتلى به الإنسان بغير ذنب جنـاه، وتقديم نموذج العادل المستقيم الذي يمتحن بالمرض، ويبتلى بالفقر والاضطهاد، ويصرخ بـالســؤال تلـو السـؤال: لماذا؟ مـاذا فعلت لكـي أستحق هـذا العقاب؟ وكيف سمحت عدالة الكون أو الآلهة بهذا الظلم؟

ولابد لنا قبل الحديث عن «أيوب البـابلي» وتقديم النص الكامل لشكواه، من وقفة قصيرة عند «أيوب» السومـري وقصيدته التي لم يفرغ العلماء من شأنها ولم يستقروا على تـرجمة نهائية لها. وهي قصيـدة أو «مقالـة شعريـة» تتألف من زهاء مـائة وخمسة وثـلاثين سطرا، جمعت نصـوصها من ستـة ألواح من الطين عثرت عليها بعثة التنقيبات الأثرية لجامعـة بنسلفانيا في مدينة «نيبور» (أو نفر على بعد حـوالي مائة ميل إلى الجنـوب من بغداد). وتـوجد أربع قطـع منها في

متحف الجامعة في فيلادلفيا، كما تحفظ القطعتان الأخريان في متحف الشرق القديم في اسطنبول. ويرجع الفضل في جمع شتات القسم الأكبر من نصوص هذه القصيدة وتحقيقها وترجمتها إلى عالم السومريات «صمويل نوح كريمر»(١) الذي ينبهنا بأمانة وصدق إلى أن معرفتنا باللغة السومرية لاتزال غير كاملة، وأن بعض المواضع المترجمة في القصيدة ترجمة مؤقتة سوف تحور وتنقح بمرور الزمن وتقدم البحث اللغوي والأثري.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها القصيدة وتدور عليها أقسامها الأربعة دوران الكهارب حول النواة هي محنة الإنسان المعذب الذي لا سبيل أمامه - مهما تراءى له أنه لا يستحق ما حلَّ به - سوى تمجيد إلهه الحامي، والتسبيح دوما بحمده، ومواصلة البكاء والضراعة والاستغفار لعله يستجيب لدعائه ويرفع عنه بلواه. وطبيعي أن الشاعر الذي كتب القصيدة عن نفسه أو عن شخص مجهول لم يذكر اسمه لا يلجأ للتأمل الفلسفي، ولا إلى البحث والجدل اللاهوتي، وإنما يسلك السلوك العملي الذي اتصف به السومريون، فيعرض حالة رجل كان غنيا موسرا، وحكيما عاقلا عرف بصلاحه وتقواه. كان الرجل منعما بصفاء العيش مع أصدقائه وذوي قرباه. وفيما هو كذلك أحدقت به المصائب والأسقام على حين فجأة. وتدلنا أسئلته المتتالية على حيرته وذهوله مما جرى له. فهل ازدرى عن عمد بالقضاء الإلهي؟ هل كفر وجدف؟ إنه لم يفعل ذلك على الإطلاق، بل توجه إلى إلهه بذلة وخضوع، وناح وذرف الدمع وسكب مكنون قلبه في الصلاة والتضرع. ويبدو من سياق القصيدة أن النهاية السعيدة لم تتأخر عنه طويلا. فقد سُرَّ إلهه وراعيه لذلك سرورا عظيما، ورضي أن يشمله برحمته ويخلصه من بليته، ويبدل مرضه وعذابه وشقاءه صحة وفرحا وسرورا.

تنقسم القصيدة من جهة بنائها وتركيبها إلى أربعة أقسام. ففي القسم

الأول تأتي مقدمة قصيرة ـ لم يذكرها المترجم لكثرة ما أصابها من تشوهات وفجوات ـ والمقدمة تدور حول حث الإنسان على الالتزام بتمجيد ربه وابتغاء مرضاته بالتضرع والتوبة والاستغفار. ثم يقدم لنا الشاعر المنكود المجهول الاسم. لقد كان فيما يزعم عن نفسه رجلا عارفا مدركا. حتى إذا حلت به النكبة وأضر به السقم لم يعد يلقى الاحترام الذي كان يلقاه. والأدهى من ذلك أن كل من أظهر له الاحترام لم ينج من الرقابة والاضطهاد والعقاب. وهكذا ساء الظن به فحولت كلمته الصادقة إلى أكذوبة، واكتنفه المخاتل والمخادع «بالريح الجنوبية»:

إنني رجل عارف مدرك؟
ولكن الذي يحترمني لا يفلح،
لقد حولت كلمتي الصادقة إلى أكذوبة،
واكتنفني المخادع «بالريح الجنوبية»،
وإنني مكره على أن أخدمه،
إن لم يوقرني فقد أخزاني أمامك(٢).

ويتوجه الرجل إلى إلهه الشخصي وراعيه العادل فيخاطبه باكيا متضرعا نادبا حظه الذي قسمه له وقدره عليه. ونحس من بكائه وتضرعه أنه لايزال هو العبد الخاضع الخاشع، كما نشعر كذلك بنغمة اللوم والعتاب التي خنقتها الحسرة والأنين فلم تتحول إلى ثورة سافرة:

لقد غمرتني بالعذاب المتجدد على الدوام،
دخلت البيت وروحي مثقلة بالأحزان.
خرجت إلى الطرقات والقلب معذب،
غضب عليَّ راعيَّ العادل،
نظر إليَّ نظرة الشر والعداء.

ويعقب هـذه السطور بيـان «بقـوى الشر» التي ساقهـا عليـه هذا الـراعي الموكل بـه، ومعها بيـان أكثر تفصيـلا بما لاقاه من ظلم وغـدر وهوان على يـد الصديق والعدو على السواء:

الراعي الموكل بي قد أرسل قوى الشر علي،
أنا الذي لست عدوه.
صاحبي لا يقول لي كلمة صدق،
وصديقي يقول عن كلامي الصادق إنه كذب وزور،
لقد تآمر عليَّ المخادع المرائي.
وأنت، يا إلهي، لا تحبط مسعاه. . .
أنا الحكيم، لماذا أقيَّد مع الجهلة؟
أنا المدرك العاقل، لماذا أحسب مع الجهال؟
الطعام وفير في كل مكان، لكن طعامي الجوع،
في اليوم الذي قسمت فيه الأنصبة على الناس،
كان نصيبي هو الألم والعناء،
يا إلهي، أريد أن أقف بين يديك،
أريد أن أكلمك. . وكلمتي أنين ونواح،
أريد أن أعرض عليك أمري وأندب مرارة سبيلي،
أريد أن أندب اضطراب. . .

وبعد أن يندب حظه العاثر ويرثي نفسـه رثاء يبدو أنه عجز عن الإفصاح عنـه بكلمات تنـاسبـه، أو أن النص نفسـه انقطع في هـذا الموضـوع وسـاده الاضطراب مثلـه، إذا بنا نسمعه يتجه إلى أهلـه وذوي قرباه متـوسلا إليهـم أن يـواصلـوا مـا انقطع من شكـواه، بل يتجـه بتوسـلاتـه إلى النـدابين والمرتلين المحترفين ليشاركوا أمه وأخته وزوجته في الندب والبكاء:

يا إلهي، لا تدع أمي التي ولدتني تنقطع عن بث شكاتي إليك،
ولا تدع أختي تردد الأغنية السعيدة،
لتبك وتنح بمصائبي بين يديك،
لتصرخ زوجتي نادبة عذابي،
وليندب المغني البارع نصيبي التعيس

ويختنق المعذب بدموعه فيرى النهار المشرق ليلا أسود، ويطبق عليه الغم من كل ناحية كأن قدره لم يختره إلا للدموع. غير أن الاسترسال في تصوير الهم والحزن المحدق به لم يكن إلا نوعا من التضرع والاستعطاف على حاله الذي وصل إلى أسوأ ما يمكن أن يصل إليه بانتشار المرض الخبيث في جسمه:

يا إلهي، إن النهار ليشرق على البلاد،
لكن نهاري أسود مظلم،
إن اليوم المشرق، اليوم، الزاهر مثل . . . . . ،
يغمرني العذاب والألم كأني امرؤ لم يقدر له سوى الدموع،
يقبض علي الحظ المشؤوم بقبضته ويسلبني أنفاس الحياة،
المرض الخبيث يعمُّ جسمي . . .
يا إلهي . . يا من أنت أبي الذي أنجبني،
ساعدني على النهوض،
كالبقرة البريئة في حسرة . . . الأنين،
إلى متى ستهملني وتتركني دون حمايتك؟
كالثور . . .
إلى متى ستتخلى عني وأبقى بلا هداية؟

وينتقل المبتلى الحكيم إلى الحكمة المأثورة أو المثل السائر الموروث، فيقرر على لسان الحكماء البارعين ما سبق أن سجلوه في نصوص سومرية أخرى من أن الأطفال أنفسهم لم يبرأوا من الإثم والخطيئة:

الحكماء البارعون يقولون كلمة حق وصدق:
لم يولد لأم طفل بلا خطيئة،
وما وجد طفل بريء «من الخطيئة» منذ القدم.

وأخيرا تجيء النهاية السعيدة... فيروي لنا الشاعر كيف استجاب الإله لضراعة ذلك الرجل المبتلى بالمحن والآراء، ورق قلبه لأنينه وبكائه، «وسحب يده من كلمة الشر» التي نطق بها، وطرد من جسده شيطان المرض الذي تلبسه، وبدَّل عذابه وسقمه فرحا وحبورا، ووضع بجانبه الملاك الحارس الذي يحميه، حتى يواصل مالم يقطعه أبدا من التسبيح بحمد إلهه والإقرار بخضوعه وتسليمه لأمره:

ذلك الرجل قد استمع إلهه إلى بكائه ونحيبه،
ذلك الشاب قد استطاعت شكواه
أن تسترضي قلب إلهه،
والكلمات الصادقة، الكلمات الطاهرة التي تفوه بها،
تقبلها منه إلهه،
وأفرحت الـ............... لحم إلهه.....
فسحب يده من كلمة الشر.
وطرد شيطان المرض الذي أحدق به وبسط عليه جناحيه،
وأزال عنه المرض الذي ضربه مثل..... وبدده،
وبدَّل المصير المشؤوم الذي قدر عليه بأمره،
وأحال عذابه إلى فرح وسرور،

وَوضع إلى جانبه الملاك الرحيم ليحرسه ويحميه،
وزوده . . . بملائكة ذوي طلعة بهية خيرة
وهكذا يسبح الرجل بتمجيد إلهه على الدوام .

***

أما عن هـذه القصيدة البابلية الشهيرة (لأمتدحن رب الحكمة، أو باختصار لدلول . .) فهي مناجاة (مونولوج) أو حديث فردي طويل يروي فيه نبيل أو شريف بابلي مثقف عن ابتلائه بكل الرزايا والمحن والأمراض، ثم عودته إلى الصحة والثروة والشفاء ببركة «مردوخ» كبير الآلهة ورب الحكمة. كان النص في الأصل قصيدة طويلة مؤلفة من أربعة ألواح تضم ما بين أربعمائة وخمسمائة سطر، لم يبق منها إلا ثلاثمائة وثلاثة وتسعون سطرا منها ما يقرب من مائة سطر تتعذر قراءتها إلى حد بعيد.

والفكرة التي تقوم عليها الألواح الثلاثة (على الرغم من ضياع بداية اللوح الأول ونهايته) تتكون من ستة عناصر: تمهيد (لم يبق له أثر)، تخلي الآلهة عن الراوية، انقلاب ذويه ومواطنيه ـ من الملك إلى العبيد ـ عليه، الأمراض الجسدية والنفسية التي أصابته، الأحلام الثلاثة التي رآها في نومه وحملت إليه الوعد بالشفاء، ثم خلاصه من كل آلامه وأمراضه على يد رسول من مردوخ.

يرى الأستاذ «لامبيرت» في كتابه «أدب الحكمة البابلية» أن صاحب الشكوى ـ على الرغم من ضياع التمهيد الذي يحتمل أن يكون قد قدم فيه نفسه [٣] ـ شريف بابلي يدعى «شوبشي» ـ مشري ـ شاكان». وقد كان الرجل يشغل منصبا له سلطته وتأثيره، ويبدو أنه احتل وظائف مهمة، وامتلك العبيد والحقول، وكانت له عائلة، بل أنه يتكلم عن «مدينته» كأنما هي ملك له. فهو إذن أحد رجال السلطة الحاكمة، أو أحد رجال البلاط، أو المتصلين

به على أقل تقـدير، وهو في الوقت نفسـه مثال التقوى والورع سـواء في علاقته بالآلهة أو بأحد الملوك المتأخرين الذي يرجح أن يكون أحد ملوك العصر الكشي (من حوالي ١٥٧٠ إلى حوالي١١٥٧ق . م).

في اللـوح الأول نرى المعـذب وكيف داهمه الفأل السيىء بأمارات منـذرة . وتحقق هذا الفـأل المنحوس فغضب عليه الملـك، وأفلت شمس عزتـه، وفقد مكـانته، وطـرده المجتمع من حظيرتـه فأصبح مغتربـا أو «لا منتميا» بـالمعنى الحديث لهذه الكلمة، نبذه أصدقاؤه، وأهانـه عبيده، وتنكر له أفراد عائلته، وجردوه من كرامتـه وممتلكاته ، والغريب أن مضطهـديه أشخاص معترف بهم في الحياة العـامة، ولهذا كانت أي شفقة أو مسـاعدة له تقابل بـالجزاء الرادع . لقد اكتملت حلقات اغترابـه الاجتماعي والنفسي بمصادرة أملاكه، وحـرمانه من مناصبه. وهنا يبـدأ في شكواه المرة (من السطر١٠٥ إلى السطر ١١٠) التي تنقطع فجأة بانقطاع النص.

أمـا اللوح الثـاني فتوحي سطـوره الأولى بأن الآلام التي يقاسيهـا بفعل قوى خارقـة هي المسؤولة عما أصابـه من مرض وبلاء . . وهنا يبـدأ الراوية بتقريـر خيبة أمله عنـدما رجع إلى تلك القوى التي سلطت عليـه شياطين الشـر، أو إلى كهنتهـا وسحرتهـــا فلم تجده نفعا (من ٤ــ٩). وفجأة يترك الكـاتب عالم السحـر والسحرة ويتجـه إلى مشكلـة العذاب الـذي يعانيـه الإنسان الصالح المستقيم. إنه يرفع شكـواه الآن ـ كما فعل سلفه السومري من قبل ـ من معاملته معاملـة المذنب من (١٢ـ٢٢) مع تأكيد ورعه وتقواه في سنـوات عمـره السـابقـة (٢٣ـ٣٢) ــ لقـد وقع إذن فيما نسميـه اليـوم بالاغتراب الميتـافيزيقي أو الديني. ما الحل إذن؟ وكيف يعثـر على الخيوط التي تعيد ربطه بـالمطلق (وهذا هو المعنى الحرفي لكلمة الـدين كما نجدها في اللغة الـلاتينية مثـلا)[٤] وتحقق له الانتماء؟ لقـد كان الجواب بـالنسبة

للمثقف البابلي أبسط وأقـرب مما نتصور اليـوم، فها هو ذا يرجع إلى تـرديد الأفكـار التقليديـة في تـراثـه عن علو الآلهة وأحكـامهم الخفيـة وخططهم وتدابيرهم التي تستعصي على أفهام الفانين، مـؤكدا أن ما يبدو للبشر حقا وصوابـا لا يبدو كـذلك للآلهـة، والعكـس صحيـح (٣٣ـ ٣٨). لكـن الواضح أن هذا كله استمرار للشكـوى وليس إجابة عن السؤال «الحدِّي» أو النهائي الـذي عذبه. . فـالكاتب ينتقل إلى الكـلام عن وضع الإنسان وطبيعته التـي تخضع لتقلبات الظـروف والأحوال وتغير أفعـاله وتصرفـاته (من ٣٩ إلى ٤٧) في المجـاعــة أو الـرخـــاء، وفي الضراء أو السراء. وفي مـواجهـة الأرزاء التي أصـابتـه على كل الأصعـدة لا يملك المعـذب غير التسليم والاستسلام (٤٨)، إذ لا حيلة له غير ذلك، لأن المرض قد تمكن منه، وهـو يتحدث عن أعراضـه ومظاهره البـدنية و «العصابيـة» في متعة وتلذذ ربما يصـوران ما يسميـه اليوم علماء النفس التحليليـون «المازوكية»، ثم يأتي قسم كبير من النص يـذكرنـا بقسم سـابق عن السحر والسحـرة. ويبدأ هـذا القسم بذكـر الأمراض أو الأرواح الشريرة التـي حلت عليه من عالم آخـر وراء هـذا العالم الأرضـي (٤٩ـ ٥٨)، وبعـــدد المصائـب التي ابتلتـه بهـا (٥٩ـ١٠٧)، وأعضاء جسده المصابة من الرأس إلى القدمين. وبعـــد ذلك يــؤكـــد عجـــز الكهنــــة الـــذين لجأ إليهم، والآلهة تضرع لهم(١٠٨ـ١١٣)، ويتطرق إلى ذكر أولئك الذيـن استغلوا سقوطه ويدين سلوكهم الشائن (١١٤ـ ١١٨). ويختم اللوح الثاني بما يشبه أن يكون أملا في شفائه في النهـاية (١١٩ــ ١٢٠). وهنا نتذكـر شكوى أيـوب وصرخته المعبرة عن يقينه بالخلاص الآتي حيث يقول: «أمـا أنا فقد علمت أن وليِّ حيّ والآخـر على الأرض يقـــدم. وبعـد أن يفنى جلـــدي هـذا ومن دون جسدي أرى الله (سفر أيوب ١٩/ ٢٥ـ٢٦).

ومع اللـوح الثالث نصل إلى قلب القصيـدة. فـالعبارة التي يبـدأ بها ذات دلالة كبرى على القصيـدة كلها وطـريقة فهمهـا: «كانت يـده ثقيلة عليَّ..» ونسأل أنفسنا: يـد من هذه؟ وتكرر السطـور التالية ضمير الغـائب ولا تقدم تفسيرا. قد نميل إلى الظن بأن الكاتب يشير إشـارات غامضة إلى كبير الآلهة. بيد أنـه لا يصرح أبدا بـاسم مردوخ. والغـريب هنا أن الكاتـب الذي استهل شكواه بالثناء على مردوخ وتمجيده، لم يذكر اسمه مرة واحدة طوال مائتي سطر أسهب فيهـا في سرد آلامه وأسقامـه بصورة مملـة قللت من مصداقيتهـا وعمق تأثيرها المعنوي والوجـداني والأدبي. ومع أن «البطل» المبتلى لا يذكر اسم الإله الأكبر، فيبـدو أنـه كـان على يقين من أنـه هـو أصل بلـواه، وأن الـذنب في المصائب التي امتحن بها لا يقع في المقام الأول على الملك ورجال البلاط وأفراد عائلته وعبيده، ولا على الأرواح والشياطين الشريرة، وإنما يقع على كبير الآلهة نفسه، وكأن ثـورته الجارفة عليه قـد حبستها التقاليـد الدينية وحاصرت نـارها المتأججة في صدره، فلم يتجرأ حتى على التصريح باسمه.

وتأتي الأحـلام الثـلاثـة (من٩ـ٤٤) فـلانلبث أن نسأل أنفسنـا إن كـانت أحلامـا، أم رؤى وتجليات، أم أحـلام يقظة وتمن، أم حـالات وتجارب نفسية تملكت المعذب واستولت على كيانه وأخرجته عن الوعي؟ إن «شوبشي ـ مشري ـ شاكان» يخاطب زائرا طاف به في الحلم (١٧ـ٣٤). وتتغير صورة هذا الطيف الزائر، فهو في المرة الأولى شاب قوي البنية يبلغه رسالة لم يثبتها في النص. وفي المرة الثانية يتجلى له شاب في صـورة واحد من أولئك الكهنة «المعزِّمين» الذين يطاردون الأرواح الشريـرة بالسحـر. ويمارس الكاهن بعض الطقـوس ويعلن إليه أنه واحد من قبل «لالوراليما» النفـري «أي من مدينة نيبور أو نفر». ويبدأ الحلم الثالث والأخير بظهـور امرأة شـابة تتجلى لـه في صورة إلهة، وتستجيب لتوسلاتـه وتقدم إليه التشجيع والمواساة. ثم يظهـر في الحلم نفسه رجل ملتح

من مدينة بابل هو «أور نند ينلوكا»، نعرف من النص ومن مصادر أخرى أنه كان مشتغلا بالسحر. ويعلن له الرجل أنه رسول موفد من لدن الإله الأكبر مردوخ، وأنه يحمل معه الرخاء والشفاء. والمهم في الأمر أن الشخوص الخمسة التي ظهرت للمعذب في أحلامه قد تكون أشباح شخصيات ذات مكانة عالية وقفت في صفه، أو تشفعت له عند أصحاب السلطة وذوي المكانة في البلاد والمعبد وأولته الحماية والرعاية. والأرجح أنها كانت شخصيات مرموقة لها شأنها في الحياة الدينية والثقافية في عصر المعذب، وقد جاءت تمارس طقوسها الدينية والسحرية لمعاونة المصاب. ولاشك أنها جميعا علامات دالة على أن غضب مردوخ قد زال (٥٠_٥٣). فبعد فجوة في النص نجد أن الشر قد بدأ يخفف قبضته عليه، وأن شياطين المرض وأرواحه الشريرة أخذت تغادر جسده واحدا بعد الآخر. وينقطع النص قبل أن يتحقق هذا، وإن كان التعليق الأخير يفيد في تتبع النهاية المحتملة. فالمعذب الذي شفي من أمراضه يتجه إلى النهر ويزيل عنه علامة العبودية (وإن كان النص لم يخبرنا قبل ذلك بأنه قد بيع كالعبيد، والأرجح أن يؤخذ كلامه بمعناه المجازي) ثم يمشي في شوارع بابل متجها إلى معبد مردوخ «الإيزاكيل». وهناك يعلن أنه عبرة لكل من أذنب في حق الإله البابلي الأكبر.

ويختتم التعليق بالقول بأن مردوخ قد شرع في سحق أعدائه.

***

وجدت القصيدة في مكتبة آشور ــ بانيبال الكبرى (حكم بين عامي ٦٦٨ــ٦٢٧ق. م) التي عثر فيها على تسع «مخطوطات» لها بجانب الشرح والتعليق. وهناك نسخ آشورية وجدت في خرائب مدينتي آشور وسلطان تبة «في تركيا» تؤكد أن القصيدة كانت تعد قطعة من الأدب البابلي الكلاسيكي في القرن السابع قبل الميلاد. والمرجح لدى العلماء أن «لدلول» ألفت في العصر

الكشي لا في عصر سابق عليه، تدل على ذلك لغة النص التي تكشف عن مستوى «العلم» الذي بلغه ذلك العصر بفنون السحر وطقوسه التي كانت في النهاية هي لب الحكمة وسرها. والواقع أن بنية النص وصورته هما موضع الأصالة الأدبية فيه. أما مادته فهي تقليدية، إذ إن النصوص التي تحمل تراتيل البابليين أو رسائلهم إلى الآلهة شيء مألوف في تراثهم الديني وجزء لا يتجزأ من رصيدهم الأدبي. وقد أصبحت «الدلول» نصا كلاسيكيا في الأدب العالمي، ودأب الكثيرون ـ منذ اكتشاف الجزء الأكبر منها وفك معظم رموزها في أواخر القرن الماضي ـ على مقارنتها بسفر أيوب، ووصف المعذب بأنه «أيوب البابلي». ويصدق هذا بوجه خاص على اللوح الثاني الذي يسوغ هذا الوصف. ومع ذلك فقد بدأ العلماء يعدلون عن هذه التسمية بالنسبة للقصيدة ككل، إذ إن القسم الأكبر هنا يتناول الأعمال التي يقوم بها مردوخ لشفاء عبده وردّ اعتباره، بينما يشير القسم الأصغر لأسباب المحنة التي أصابته، وكأن الكاتب يتعمد الابتعاد عن ذكرها خوفا مما ينطوي عليه ذلك من تجديف على الملك والسماء. لا شك أن في «الدلول» شيئا من أيوب (أو إن شئنا الدقة فالعكس هو الأصح!) ولكن ربما جاز وصفها بأنها «رحلة حاج» بابلي إلى «كعبة» الإيمان واليقين للتطهر من الشك والقنوط، أو بأنها عودة «ابن بابلي ضال» إلى رحاب التوبة والهداية. . والحقيقة أن المعذب قد ابتلي ببلاء أيوب، وأن مشكلته في صميمها هي مشكلة أيوب. فمردوخ هو الإله الذي ينتظر منه عبيده العدل. وهو نفسه مردوخ الذي يسمح بأن يُعذَّب أخلص عبيده. ومؤلف «الدلول» لا يجد جوابا على هذا السر الغامض الذي يكتنف الحرية والإرادة الإلهية ويتعالى على أفهام البشر الفانين سوى هذه العبارة التي يمكن أن تلخص موقفه من السر والمفارقة، وتعبر عن جوابه الوحيد عليها: «إن كان الإله هو الذي يجرح، فالإله وحده هو الذي يشفي».

الهوامش

(١)راجع كتابه: من ألواح سومر، ترجمة الأستاذ طـه باقر ومراجعة الدكتور أحمد فخري. مكتبة المثنى ببغداد والخانجي بالقاهرة (١٩٥٧)، ص ٢٠٧: ٢١٤.

(٢) استفدت في هذا النص من الترجمتين الـرائعتين اللتين قام بهما المرحوم الأستاذ طه بـاقر عن كتاب كـريمر السـابق الذكـر، والمرحوم الـدكتور فيصـل الوائلي عن كتـاب آخر للمـؤلف نفسه وهـو «السومريون»، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم» . . .

(٣)يلاحظ أن الجزء الأول من اللـوح شديد الاضطراب ومليء بـالفجوات التي طمست منه مـا يقرب من أربعين سطرا. وقد أورد الأستـاذ «رينيه لابات» عشرة أسطر قـال إنها اكتشفت حديثا، على العكس من الأستـاذ «لامبيرت» الذي لم يـورد غير كلمتين في السطر الأول وتـرك الفجوة على مـا هي عليـه حتى السطـر الحادي والأربعين. وإليك هــذه الأسطـر العشرة كما وردت في الترجمة العـربية: أريـد أن أمـدح سيد الحكمـة، الإلـه (الفطن)/ والذي يغضب الليل، ولكنـه ينشر «النهـار» مشعـا،/ مـردوخ، سيـد الحكمـة، الإلـه (الفطن)، / الـذي يغضب الليل ويشيع النهار./ هو الـذي، مثل إعصار صاخب يشمل الكل بغضبه،/ ولكن هبـوبه أيضا خير مثل نسيم الصباح!/ غيظه لا يقـاوم، وغضبه هو الطوفان،/ ولكن قلبه يعـود دوما وفكره يثوب إلى الهدوء والعطف؟)/ هو الذي لا تستطيع السماوات احتمال صفعاتـه،/ والذي راحة يده مهدئة وينعم على الموتى!/ (عن رينيه لابات، المعتقدات الدينيـة في بلاد وادي الرافدين، مختارات من النصوص البـابلية، تعـريب الأستاذين الأب ألبير أبونـا والدكتور وليـد الجادر. بغداد، جـامعة بغداد وقسم الآثار بكلية الآداب، ١٩٨٨، ص ٣٩٤.

(٤)يلاحظ كما تقـدم الفعل religare في اللاتينية «الذي تنحـدر عن المضاف إليه منه religio-nis كلمة الدين في اللغـات الأوروبية الحديثة» يفيد معنى إعـادة ربط شيء بشيء، وهو هنا ربط النسبي بالمطلق.

«لأمتدحن رب الحكمة»

(لدلول - بيل - نيميقي)

«اللوح الأول»

١ـ إله الحكمة . . . . .

. . . .

٤١ـ الرب . . . . الاضطراب .

٤٢ـ والمحارب . . . .

٤٣ـ إلهي قد تخلى عني واختفى ،

٤٤ـ إلهتي نبذتني وابتعدت عني .

٤٥ـ وفارقني الملاك الرحيم الذي رافقني «وسار» بجانبي ،

٤٦ـ روحي الحارس قد ولى هربا وقصد غيري ،

٤٧ـ ذهبت عني القوة ، كست الوجه كآبة ،

٤٨ـ ضاعت هيبتي ، وسقطت الحماية عني

٤٩ـ وأحدقت بي نذر الفأل المخيف .

٥٠ـ غادرت بيتي ، ورحت أتجول في الخلاء .

٥١ـ أسباب الكهانة اضطربت ، وأخذت تصب غضبها عليّ كل يوم[١] .

٥٢ـ إن فأل العراف وكاهن الأحلام لا يفسر حالي .

٥٣ـ وما يقال «عني» في الشارع ينذر بالنحس الذي سيصيبني[٢] .

٥٤ـ حين آوى في الليل إلى فراشي، يملؤني حلمي رعبا.

٥٥ـ «أما» الملك ـ جسد الآلهة وشمس شعوبه ـ

٥٦ـ فقد غضب قلبه عليَّ وما «من شيء» يمكن أن يهدىء غضبه.

٥٧ـ رجال البلاط يتآمرون عليَّ،

٥٨ـ ويتجمعون ويتفوهون بكلمات السوء المنكرة،

٥٩ـ فيقول الأول: «سأجعله يلفظ حياته»[٣].

٦٠ـ ويقول الثاني: «سأجبره على إخلاء منصبه».

٦١ـ ويعقب عليه الثالث: «وسأحتل مكانه».

٦٢ـ ويقول الرابع: «سأضع يدي على ضيعته»[٤].

٦٣ـ والخامس...

٦٤ـ والسادس والسابع يضطهدان....[٥]

٦٥ـ لقد حشدت عصبة السبعة قواها،

٦٦ـ إن قسوتهم من قسوة روح الشر (الشيطان وأشبه...

٦٧ـ وقد اتحدوا في جسد واحد وغاية واحدة.

٦٨ـ إن قلوبهم حانقة عليَّ ومشتعلة كالنار.

٦٩ـ وهم يجمعون على الكذب والافتراء عليَّ.

٧٠ـ لقد أسكتوا فمي الإلهي كأنما وضعوا عليه اللجام،

٧١ـ حتى أصبحت كالأخرس، بعد أن كانت شفتاي لا تكفان عن الكلام.

٧٢ـ (و) انقلبت صيحاتي الرنانة صمتا،

٧٣ـ وطؤطىء رأسي الشامخ للأرض،

٧٤ـ والرعب أوهن قلبي «الصامد» الجسور.

٧٥ـ إن صبي «كاهن؟» قد لوى صدري العريض (٦) .
٧٦ـ وذراعاي أصابهما الشلل وكانا قويين .
٧٧ـ أنا الذي كنت أختال في مشية النبلاء ، (٧)
قد تعلمت أن أتوارى عن الأنظار،
٧٨ـ ومع أني كنت من الشرفاء (الوجهاء؟) فقد أصبحت عبدا .
٧٩ـ وصرت عند أقاربي الكثيرين كالمنبوذ .
٨٠ـ إذا سرت في الطريق انتصبت الآذان ،
٨١ـ وإذا دخلت القصر طرفت العيون (٨)
٨٢ـ مدينتي تتجهمني كأني عدوها ،
٨٣ـ حقا إن بلادي متوحشة وعدائية (٩)
٨٤ـ صديقي صار عدوي ،
٨٥ـ ورفيقي شيطانا وغدا لئيما .
٨٦ـ إن صاحبي ـ بغلظته الوحشية ـ يُشَهِّر بي ،
٨٧ـ وحلفائي يصقلون على الدوام أسلحتهم .
٨٨ـ صديقي الصدوق عرض حياتي للخطر،
٨٩ـ وعبدي لعنني على الملأ في المجلس (١٠)
٩٠ـ بيتي . . . . والغوغاء شوهوا سمعتي .
٩١ـ وإذا أبصرني من يعرفني انتقل إلى الناحية الأخرى كي يتحاشاني .
٩٢ـ عائلتي تعاملني معاملة الغريب .
٩٣ـ واللعنة تنتظر كل من يذكرني بالخير.
٩٤ـ أما من يُشهِّر باسمي فالترقي نصيبه (١١)
٩٥ـ إن المفتري عليّ يعضده الإله ،

٩٦ـ لأن . . . الذي يقول «باركك الإله» يركض الموت للقائه [١٢]

٩٧ـ بينما الصائح بالزور عليَّ يؤيده روحه الحارس .

٩٨ـ لا رفيق لي «يساندني» ولا عثرت على معين .

٩٩ـ أهلي (قد أذلهم) الاستعباد ،

١٠٠ـ والنيران التي . . . . . . [١٣]

١٠١ـ لقد نفوا صيحة الحصاد من حقولي ، [١٤]

١٠٢ـ وفرضوا الصمت على مدينتي كأنها مدينة الأعداء .

١٠٣ـ سمحوا لغيري بأن يحتل مناصبي .

١٠٤ـ وعينوا غريبا يقوم «بشعائري» وطقوسي .

١٠٥ـ بالنهار تنهيد ، وبالليل أنين ،

١٠٦ـ ندب وعويل في كل شهر ، ويأس «وقنوط» في كل عام .

١٠٧ـ وكل يوم نواح كنواح الحمام ،

١٠٨ـ وآهات أطلقها بدل الغناء .

١٠٩ـ عيناي . . . من بكائي المستديم ،

١١٠ـ وجفوني «السفلى» متورمة «من ذرف» دموعي .

١١١ـ (. . . . .) مخاوف قلبي .

١١٢ـ (. . . . .) الرعب (. . . . .)[١٥]

(١)أي أنـه استشـار فألـه على يـد العـراف وكـاهن الأحـلام فـوجـده منـذرا بـالقلق والنحس والاضطراب .
(٢)يبدو أن هـذا السطر يشير إلى نوع مـن العرافة التي كـانت مألوفة في العصـور القديمـة ، إذ كانت الأقـوال التي يسمعها الإنسـان مصـادفة تفسر على أنها عـلامـات منبئـة بحظه المواتي أو حظـه المشؤوم «عن تعليـق الترجمة العربية السـابقة الـذكر، هامش رقـم (١) ص ٣٩٥). ويلاحظ أن ترجمة روبرت بفـايفر «في كتاب بريتشـارد السابق الذكر، ص ٤٣٤» لم تبق مـن هذا اللوح الأول إلا على ثلاثة سطور.
(٣) أو سأجعله يفرغها أو يسكبها .
(٤) أو على أملاكه وما خزنه واستودعه .
(٥)تكمل الترجمة العربية عن لايات هذا السطر على النحو التالي : يضطهدان الروح الذي يحميني .
(٦)لعل المقصود أنه أصبح من الضعف والهوان بحيث يتجرأ صبي صغير أو مريد مبتدىء في الكهانة أو فتى تافه أخرق على التعدي عليه بعد أن كان قويا صاحب هيبة ومنعة . . .
(٧)أي كان يتبختر في مشيته مثل السادة وأصحاب السلطـة والجاه وكل «متاع الغرور» في ذلك الزمان وكل زمان .
(٨)أي صار الناس يتغامزون عليه كلما رأوه ويشيرون إليه بالأصابع كأنه مذنب .
(٩)أي أنه لا يلقى من بلده وأهله إلا كل حاقد عليه أو معاد له .
(١٠)لا ندري شيئا عن نوع هذا المجلس، وهل كان منعقدا في البلاط أم في المحكمة أم في بيت السيد البابلي المبتلى .
(١١)أي أن كل من يفتري عليـه زورا وبهتـانـا ويشـوه سمعتـه يـرقى للمنـاصب العـاليـة أو «يحتل المنصة» .
(١٢)أخطر مـا في هذين السطـرين أن البار المعذب يصل مثل خلفـه أيوب العبري إلى حـدود الثورة والتجديف على إلهه ــ فقد أصبح هـذا الإله نفسـه شريكا في الظلم الـواقع عليه، وصـار يعاون مضطهديه ويسلط الموت على كل من يحاول الوقوف بجانبه .
(١٣)المعنى غامض، والنص متعذر القراءة، ولكن سياقـه يوحي باستمرار الشكوى من تخلّي الأعوان عنه واستيلاء الأوغاد والسفلة على كل أملاكه .
(١٤)ربما يدل هـذا التعبير المجازي على استيلاء الغـرباء على حقـوله أو تخريبهم لها بحيث انقطعت عنها صيحات الفرح وأغاني الزراع في مواسم الحصاد .
(١٥)يبـدو أن هذين السطـرين الأخيرين يعبران عن الخوف والهلع الذي ظهـر على وجه البـار المبتلى والرعب من كيد أعدائه له . . .

«اللوح الثاني»

١ـ بقيت حيا إلى العام التالي، انقضى الزمن الموقوت. [١]

٢ـ (و) لما نظرت حولي، بدا (كل شيء) مخيفا،

٣ـ (فقد) ازداد نحسي، و (أصبحت) لا أهتدي إلى الصواب.

٤ـ دعوت إلهي، لكنه لم يرني وجهه،

٥ـ صليت لآلهتي، لكنها لم ترفع رأسها.

٦ـ العراف فحص الأمر فلم يصل إلى جذوره، [٢]

٧ـ وكاهن الأحلام لم يستطع بسكائبه أن يكشف جلية حالي.

٨ـ توسلت الروح ـ زقيقو أن يرضى عني، لكنه لم ينر طريقي [٣]،

٩ـ وكاهن الرقى والتعاويذ [٤] عجزت شعائره عن أن ترفع غضب الإله عليّ،

١٠ـ أية أحوال غريبة في كل مكان!

١١ـ إذا تلفت ورائي، وجدت الاضطهاد والمتاعب.

١٢ـ وكأني رجل لم يُرِق السكائب لإلهه،

١٣ـ ولا تضرع لآلهته على مائدة (القربان)،

١٤ـ ولا واظب على السجود والركوع،

١٥ـ (كأني رجل) غاب عن فمه التوسل والدعاء،

١٦ـ ولم يفعل شيئا في الأيام المقدسة [٥]، واحتقر الأيام الحرام،

١٧ـ وأهمل الطقوس «الواجبة للآلهة.

١٨ـ ولم يعلم قومه[٦] التبتل والخشوع،

١٩ـ بل أكل طعامه ولم يتضرع لإلهه [٧]،

٢٠ـ وتخلى عن طاعة آلهته فلم يقدم قربانها من الدقيق،

٢١ـ وكأني رجل تبلَّد إحساسه ونسي إلهه،

٢٢ـ وأقسم اليمين لإلهه وهو حانث «غير جاد»، وهكذا كان مظهري «أمام الناس»،

٢٣ـ أما عن نفسي فقد حرصت على الدعاء والصلاة:

٢٤ـ كانت الصلاة عهدا «أخذته على نفسي»، وكانت التضحية قاعدة «حياتي».

٢٥ـ ويوم الخشوع للإله «كان» يوم الفرح لفؤادي.

٢٦ـ كما كان يوم «الاحتفال» بموكب الآلهة هو الغُنْم والفوز لي [٨].

٢٧ـ الصلاة للملك كانت هي فرحتي،

٢٨ـ والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد.

٢٩ـ لقد علمت بلدي أن تحافظ على «أداء» الشعائر للآلهة،

٣٠ـ وحثثت شعبي على احترام اسم الآلهة.

٣١ـ سبحت بحمد الملك كما أسبح بحمد الإله،

٣٢ـ وعلمت الناس توقير القصر.

٣٣ـ ليتني عرفت أن هذه الأعمال تسعد قلب الإله[٩].

٣٤ـ إن ما يصلح للمرء يثير سخط الإله،

٣٥ـ وما يبدو لقلبه خليقا بالاحتقار يطيب للإله.

٣٦ـ من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟

٣٧ـ ومن يدرك خطط الآلهة «التي تحيا» في العالم السفلي؟ [١٠]

٣٨ـ وأين تعلم الفانون طريق الإله؟ [١١]

٣٩ـ إن من عاش بالأمس مات اليوم.

٤٠ـ لقد غلبه اليأس لحظة، وفجأة فاض قلبه بالبهجة والحماس.

٤١ـ في لحظة ينطلق الناس بالغناء مهللين،

٤٢ـ وفي الأخرى ينوحون كالندابات المحترفات.

٤٣ـ إن أحوالهم تتغير مثل فتح «الأرجل» [١٢]

٤٤ـ حين يجوعون يصبحون كالجثث.

٤٥ـ وحين يشبعون إلى حد التخمة يتطاولون على آلهتهم.

٤٦ـ في السراء يتكلمون عن الصعود إلى السماء،

٤٧ـ وفي الضراء يشكون من الهبوط إلى الجحيم.

٤٨ـ إن هذه الأمور لتملأ نفسي خوفا، ولست أفهم معناها،

٤٩ـ لقد سُلِّط عليَّ المرض المهلك: [١٣]

٥٠ـ وهبَّتْ ريح شريرة من الأفق،

٥١ـ والصداع قد تصاعد من سطح العالم السفلي [١٤]

٥٢ـ وترك السعال الكريه «أبسو» [١٥]

٥٣ـ إن «الشبح» الغلاب قد ترك «ايكور» [١٦]

٥٤ـ وشيطان «لاماشتو» قد هبط الجبل،

٥٥ـ التقلص [١٧] انطلق (من. . . .) السيل(؟)،

٥٦ـ العجز يشق الأرض من الأعشاب [١٨]

٥٧ـ (. . . . .) مع مضيفهم، وانهالوا علي [١٩]

٥٨ـ (. . . . .) الرأس، وطوقوا جمجمتي،

٥٩ـ (وجهي) مكتئب (عابس)، والعين تفيض بدمعي،

٦٠ـ لقد لووا عضلات رقبتي ونزعوا القوة من عنقي ـ
٦١ـ دقوا «الأضلاع» وضربوا الصدر.
٦٢ـ أذوا لحمي وجعلوه يتقلص،
٦٣ـ شبوا نارا في أحشائي . .
٦٤ـ قلبوا أمعائي . . . .
٦٥ـ نزحوا البلغم «من صدري»، وأصابوا «رئتي» بالحمى».
٦٦ـ جعلوا الحمى تدب في أطرافي والرجفة تهز جسدي .
٦٧ـ قوامي الفارع هدموه كما ينهدم الجدار،
٦٨ـ وبنيتي القوية قصموها كما تنقصم القصبة،
٦٩ـ ألقيت كما يلقى الأسفنج [٢٠] على وجهي .
٧٠ـ وتلبس شيطان «عالو» جسدي وكأنه رداء،
٧١ـ النوم يلفني كأنه شبكة .
٧٢ـ عيناي تحدقان، ولكن لا تبصران،
٧٣ـ أذناي مفتوحتان، ولكن لا تسمعان[٢١] .
٧٤ـ الوهن تملك جسدي كله،
٧٥ـ والرعشة انفضت على لحمي .
٧٦ـ قبض الشلل على ذراعي،
٧٧ـ والعجز أطبق على ركبتي،
٧٨ـ (حتى) نسيت قدماي الحركة .
٧٩ـ داهمتني (الضربة أو النوبة) فأخذت ألهث كالمطروح على الأرض،
٨٠ـ (. . . . .) الموت، قد غطى وجهي .
٨١ـ وكاهن الأحلام «باسمي»، ولكني لا أجيب .

٨٢ـ (. . . . .) أبكي ، لكني لا أتحكم في قواي [٢٢]
٨٣ـ فخ قد أحكم فوق فمي ،
٨٤ـ وعلى شفتي القفل .
٨٥ـ «بوابتي» مغلقة ، و «مكان شرابي» مسدود ، [٢٣]
٨٦ـ جوعي موصول ، حنجرتي جافة .
٨٧ـ حين تقدم لي حبات الأرز، آكلها وكأني آكل أعشابا عطنة ،
٨٨ـ والجعة ـ حياة البشر ـ بلا طعم «في فمي» .
٨٩ـ أن مرضي لمرض عضال .
٩٠ـ تغيرت هيئتي لنقص الطعام ،
٩١ـ اهترأ جسدي «لحمي» ، وانسحب الدم مني [٢٤]
٩٢ـ وعظامي برزت ، ولم يعد يغطيها إلا جلدي .
٩٣ـ أنسجتي التهبت ، وأصابها داء الـ . . . .
٩٤ـ ألزم فراش العبودية ، فالخروج ألم «وعذاب» ،
٩٥ـ وبيتي أصبح هو سجني .
٩٦ـ ذراعاي مكتوفتان بالـ . . . . الذي يغلُّ لحمي ،
٩٧ـ قدماي مثقلتان بالـ . . . . الذي يكبلني [٢٥]
٩٨ـ آلامي موجعة ، جرحي قاس .
٩٩ـ (ضربة) سوط طرحتني أرضا ، والضربة كانت قاضية .
١٠٠ـ مقبضه [٢٦] ينفذ في لحمي «ووخزه» أليم .
١٠١ـ إن المعذب لا يكف عن تعذيب «ي» طوال النهار ،
١٠٢ـ ولا يتركني استريح بالليل لحظة واحدة .
١٠٣ـ لقد انشقت عروقي من اللّيّ والثني .

١٠٤ـ وأطرافي تفلطحت وتفككت .
١٠٥ـ أقضي الليل كالثور في الروث،
١٠٦ـ وأتمرغ في فضلاتي كالغنم .
١٠٧ـ الآلام التي أشكو منها قد أعيت المعزم(٢٧)
١٠٨ـ وفألي حيَّر العراف .
١٠٩ـ لا طارد الأرواح «الشريرة» استطاع أن يشخص علتي،
١١٠ـ ولا العراف حدد موعدا «للشفاء» من دائي .
١١١ـ لا إلهي خف لنجدتي ولا أخذ بيدي،
١١٢ـ ولا إلهتي أشفقت عليَّ ولا سارت بجواري .
١١٣ـ كان قبري ينتظرني، وأعدت جنازتي .
١١٤ـ وتوقف النواح عليَّ قبل أن أموت .
١١٥ـ كل أهالي بلدي قالوا: «(عجبا!) كم سحق ودمر تدميرا!» .
١١٦ـ أشرق وجه الحسود عندما سمع «بموتي»،
١١٧ـ (وعندما) بلغت الشامتة الأنباء ابتهج قلبها .
١١٨ـ لكنني أعلم اليوم الذي سيجيء على جميع أفراد عائلتي،
١١٩ـ عندما يكلأ إله الشمس أصدقائي برحمته(٢٨)

الهوامش

(١)إشارة إلى الوقت الذي تستغرقه الأحزان والمصائب عادة، وإلى أن الزمن يفني كل شيء ويبتلع كل حي.

(٢)أي لم يعرف أصل آلامه في الماضي، ولا استطاع بالطبع أن يكشف عن طالعه في المستقبل.

(٣)أي لم يهدني سواء السبيل. ولعل زقيقو هو الوسيط الذي يتصل بروح الموتى من الأسلاف لكشف المستقبل كما جاء في ترجمة بفايفر «بريتشارد ص ٤٣٤.

(٤) أي المعزم أو المعوذ.

(٥) ربما كان المقصود أنه متهم بالتقصير في أداء الشعائر والطقوس في «يوم الإله». والأعياد الشهرية.

(٦)أو شعبه وناسه وأتباعه.

(٧) أي أكل طعامه وتقاعس عن تقديم الطعام للآلهة، لأن تقديم الطعام لهم هو في الأصل سبب خلق البشر ودليل طاعتهم وخدمتهم.

(٨)هذه إشارة صريحة إلى ارتباط العبادة بالربح والفائدة، مما يؤكد الحس العملي عند البابليين.

(٩)تعبير عن خيبة أمله في اعتقاده بأن أعماله يمكن أن ترضي الإله. ولا يصح أن يفهم هذا على أنه تشكك في التدين في ذاته، بل على أنه اختلاف في مفهوم الخير والشر عند الإله وعند البشر.

(١٠)لعل المقصود أن خطط الآلهة عميقة لا يُسْبَر غَوْرها.

(١١) أي سبيلهم وشرعتهم.

(١٢) هكذا في ترجمة «لامبيرت» التي اعتمد عليها بشكل أساسي، أما الترجمة العربية المذكورة آنفا عن «رينيه لابات» فتذكر فتح الفم أو العينين وإغلاقهما (ص ٣٩٩) وكلا التعبيرين على أية حال هو كناية عن تقلب الوضع البشري وتناقضه كما في ترجمة بفايفر: إن أمزجتهم تتغير مثل النهار والليل.

(١٣) حرفيا: أطلق سراحه عليّ...

(١٤) كان هذا الصداع نتيجة نوع من الحمى التي يرد ذكرها في النصوص السحرية باسم «حمى ايعو» التي تصور البابليون أنها تتصاعد من العالم السفلي. وقد كانت تصاحبها علامات أخرى كالبثور والقرح التي سيأتي ذكرها في النص بصورة غير مباشرة ترجح أنها كانت حمى الجدري التي أصابت أيوب العبري أيضا بصورة أنكى وأشد... !

(١٥) أي ترك عمق المياه أو الهاوية التي يسكنها..

(١٦) المقصود بالشبح الغلاب هنا هو شيطان ورد في نصوص أخرى باسم «أوتوكو». أما «ايكور» فهو في اللغة السومرية بيت الجبل أو عالم الجحيم السفلي مقام الشياطين التي تصعد منه إلى عالم البشر، مثل الشيطان الأنثى لاماشتو الذي يذكر في السطر التالي.

(١٧)ربما يكون المغص هو المقصود بهذا التقلص أو التشنج المصحوب بالرعشة وتصبب العرق.

(١٨)أو العقم الذي يصوره الكاتب في صورة الذبول الذي نفذ في باطن التربة وخيم على الخضرة.

(١٩) أي أن جميع الشرور والأمراض قد هجمت عليه وضربت رأسه...

(٢٠) كناية عن نوع من العشب الملتوي الذي انكفأ وجهه عليه.

(٢١) تذكرنا هاتـان الصورتان بنصـوص مقدسة عـديدة عمن حلت عليهم لعنـة الله ـ فـالنبي ارميا يقول: اسمع هذا أيها الشعب الجاهل والعـديم الفهم الذين لهم أعين ولا يبصرون، لهم آذان ولا يسمعون (ارميا / ٥/ ٢١). وفي القرآن الكريم آيات عديدة: «أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصـارهـم» (محمـد/ ٤٧)، «لهم قلـوب لا يفقهـون بها ولهم أعين لا يبصرون بها (الأعراف/ ٧)، «وتراهم ينظرون إليك وهـم لايبصرون» (الأعراف، ٧)، «وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه مـن بعد الله» (الجاثيـة/ ٤٥)، «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمـى القلوب التي في الصـدور (الحج/ ٢٢)... وطبيعـي أن يختلف السيـاق في كل نـص وكل آيـة مـن الآيـات الكريمة.

(٢٢) كناية عن فقدان الوعي.

(٢٣) البـاب المغلق والنبع المسـدود يشيران إلى انغـلاق الفم أو إلى انسـداد الفتحـات التي يتمكن بها الإنسان من التنفس والنطق والشرب.

(٢٤) لعل المراد بهذا هو النزيف الدموي.

(٢٥) لعلها قيود أو أغلال شدت فيها رجلاه.

(٢٦) في ترجمات أخرى: المهماز أو المنخاس.

(٢٧) أو الكاهن الذي يطرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ والتعزيمات السحرية.

(٢٨) بعد ظلمات العذاب والألم والاضطهاد التي أسرف المبتلى البار في الشكوى منها، يمكن أن يكون هـذا البيت بمنزلـة شعـاع الأمل في الشفـاء الذي سيمن بـه مـردوخ عليـه وعلى كل أفراد أسرتـه ومعارفـه وأصحابـه. والغريب أن التعبير عـن هذا الأمل نفسـه على لسان أيـوب: «أما أنـا فقد علمت أن وليي حي والآخر على الأرض يقـدم. وبعد أن يفنى جلدي هذا وبـدون جسدي أرى الله.» (سفر أيوب، ١٩/ ٢٥ـ٢٦)

«اللوح الثالث»

١ـ يده كانت ثقيلة (الوطأة) عليَّ، فلم أقو على احتمالها.

٢ـ خوفي منه كان منذرا بالخطر (. . . . . . .)

٣ـ (. . . . . .) العنيف كان زوبعة (. . . . . .)

٤ـ خطوه كان . . . . وهو. . . . . (. . . . . .)

٥ـ المرض القاسي لا (. . . . . .) شخصي،

٦ـ أنسى. . . . (. . . . .) يضل عقلي [١]

٧ـ بالنهار والليل أئن وأتأوه،

٨ـ وشقي أنا في (أوقات) الحلم واليقظة على السواء.

٩ـ شاب مرموق رائع البنية،

١٠ـ ضخم الجسد، يرتدي ثيابا جديدة ـ

١١ـ لما (كان) في أوقات اليقظة. . . .

١٢ـ فخم الملبس، ملتفا في ثوب الهيبة [٢]

١٣ـ . . . . (. . . . . .) وقف على رأسي،

١٤ـ (أنا. . . . . .) وتجمد جسدي.

١٥ـ (. . . . . .)إن السيدة قد أرسلت (ني)

١٦ـ (. . . . . .) . . . . . (. . . . . .)

١٧ـ (. . . . . .) . . . . قلت (. . . . . .)

١٨ـ . . . . أرسلت (. . . . . .)

١٩ـ كانوا صامتين ولم . . . . . (. . . . .)

٢٠ـ . . . . . . (. . . . .)

٢١ـ وفي المرة الثانية (رأيت حلما)

٢٢ـ وفي (حلمي الذي) . . . . . (رأيت)

٢٣ـ شابا رائعا . .

٢٤ـ يحمل في يده عود التطهير من (أغصان) الطرفاء [٣] ـ

٢٥ـ «إن لالوراليا[٤] ، المقيم في نيبور (نفر) .

٢٦ـ قد أرسلني لأطهرك .

٢٧ـ الماء الذي كان (يحمله) معه أخذ يسكبه عليَّ ،

٢٨ـ وهو ينطق بالتعويذة التي تهب الحياة ، ودلك (جسدي) .

٢٩ـ في المرة الثالثة رأيت حلما .

٣٠ـ وفي الحلم الذي رأيت .

٣١ـ . . . امرأة شابة ذات وجه مشرق ،

٣٢ـ ملكة . . . . شبيهة بإله .

٣٣ـ دخلت (واتخذت مجلسها) . . .

٣٤ـ «انطقي بخلاصي» . . . .

٣٥ـ قالت (لاتخف) . . . سوف . . .

٣٦ـ أيا كان الحلم(. . . . .)

٣٧ـ قالت : يكون الخلاص من حالتك التعسة ،

٣٨ـ لكل من رأى الرؤيا في الليل .

٣٩ـ في الحلم (ظهر لي؟) أورنند نلوما البابلي (. . . . .)

٤٠ـ (وهو) شاب ملتحٍ (يضع) عمامته على رأسه ـ
٤١ـ كاهن معزم، يحمل رقيما (في يده؟)
٤٢ـ «أرسلني مردوخ» .
٤٣ـ ولشوبشي ـ ميشري ـ شكان جلبت (النعمةو) الخير [٥]
٤٤ـ من يدي مردوخ الطاهرتين جلبت الرخاء .
٤٥ـ إنه هو (مردوخ) الذي وضعني بين يدي راعي [٦]
٤٦ـ (في) ساعات اليقظة بعث الرسالة .
٤٧ـ وأظهر علامة رضاه عن أهلي [٧]
٤٨ـ في المرض الطويل . . . .
٤٩ـ شفي مرضي بسرعة وانكسرت (قيودي)
٥٠ـ بعد أن (عادت) السكينة إلى عقل مولاي .
٥١ـ وهدأ قلب مردوخ الرحيم [٨]
٥٢ـ (بعد أن) تقبل صلواتي [٩] (. . . . .)
٥٣ـ (وابتسامه) المحببة . . . . (. . . . .) .
٥٤ـ (بعد أن قال) «انج من آلامك»، يا من شقيت (شقاء عظيما!)
٥٥ـ (. . . . . . .) لتسبح (. . . . .) [١٠]
٥٦ـ (. . . . .) . . . . . تتعبدو (. . . . .)
٥٧ـ (. . . . .) إثمي (. . . . .)
٥٨ـ (. . . . .)ظلمي (. . . . .)
٥٩ـ (. . . . .) وتعدى علي (. . . . .)
٦٠ـ جعل الريح تهب وتذرو (كل) خطاياي

الهوامش

(١)يعـود الضمير على مردوخ عظيم آلهة بـابل الذي تـرد صفـاته المذكـورة في نصـوص دينية وأدبيـة عديـدة (مثـل ثقـل اليد، وغضب الوجـه، ورهـبة الصـوت المرعد كالزوبعـة أو العاصفـة أو الطوفان . . .)

(٢)أو الرعب والجلال ـ ومع السطر التـاسع يبدأ الحلم الأول من الأحلام التي يتجلى فيها رسل الآلهة إلى المبتلى واحدا بعـد الآخر. ويلاحظ أن الأسطر التـالية مخرومة إلى الحد الذي لا يسمح بمعـرفة النبأ الذي أبلغه الرسول للمعـذب المبتلى، ولكن يبدو أن محاولات التشفع له عند الملك والبلاط والمعبد تبدأ مع هذا الحلم .

(٣)أو الأثل .

(٤)يرد هذا الاسم في الترجمة العربية عن «لابات وفي ترجمة بفايفر على هذه الصورة: «طاب ـ أوتول ـ انليل» . وظاهر أن الاسم الأول سومري، والثاني أكدي بابلي. ومعنى الاسم الأصلي في السومرية هو: «طيب هو صدر إنليل» .

(٥)أو الرخاء والازدهار.

(٦)أو بين يدي شافي .

(٧)أو على شعبي وناسي وذوي قرباي .

(٨)أي سكن وهدأت أنفاسه بعد الغضب والثورة .

(٩)أو دعائي وتضرعاتي .

(١٠)واضح من هذه السطور الخمسة المخرومة أن مردوخ قد شفى المتألم البار من مرضه وغفر ذنوبه، ونجـاه من العقاب الإلهي الـذي تحملـه بصبر وشجاعـة ربما قلل منهما كثـرة شكواه وإسرافـه في التوجع والأنين!

ظهر اللوح الثالث (*)

٤ـ (قرب) تعويذته التي تمسك . . .

٥ـ (طارد) ريح الشر إلى الأفق ، وأخذ (الصداع) إلى سطح العالم السفلي ،

٦ـ (أرسل) السعال اللعين إلى ابسو (مياهه العميقة) .

٧ـ ورد الشبح الغلاب إلى إيكور، (١)

٨ـ طرح الشيطانة لاماشتو أرضا وطردها إلى الجبل ،

٩ـ وأعاد المغص إلى البحر المتلاطم ،

١٠ـ وانتزع جذر العجز (كما تنتزع) النبتة .

١١ـ والنوم السيىء ، ودفق النعاس

١٢ـ أزاحهما كأنهما دخان يملأ السماء .

١٣ـ الكرب والبلاء . . . ساقهما كعاصفة هبت في المطر . . . (إلى) العالم السفلي

١٤ـ والألم المزمن في الرأس الذي . . . مثل . . .

١٥ـ طرده كوابل من المطر في الليل وأراحني منه (٢)

١٦ـ وعيناي اللتان غطتهما غشاوة السحب في كفن مميت ـ

١٧ـ رماه بعيدا (على مسافة) ألف فرسخ ونوّر بصري .

١٨ـ أذناي اللتان كانتا مسدودتين وموصدتين كأذني أصم ـ

١٩ـ أزال شمعهما وفتح سمعي (من جديد؟)

(*) من كسرة لوح وجد في مدينة سيبار، وتحتوي على ٣٦سطرا، تتكرر منها أربعة سطور (١٨ـ١٩ـ٣٠ـ٣٣) في مخطوطة مكتبة آشور ـ بانيبال .

٢٠ـ وأنفي الذي اختنق (تنفسه) بسبب الحمى .

٢١ـ خفف آلامه فأصبحت أتنفس «بحرية» .

٢٢ـ شفتاي الملتهبتان اللتان كانتا . . .

٢٣ـ اكتسح الرعب (الذي خيم عليهما) وفك أغلالهما .

٢٤ـ فمي الذي كان مغلقا بحيث تعذر عليَّ (الكلام) ،

٢٥ـ صقله كما يصقل النحاس و (. . . . .) القذارة (التي لوثته) (٣)

٢٦ـ أسناني التي تقبضت وتضامت ،

٢٧ـ (هو الذي كسر قيدهما و (. . . . .) جذورهما .

٢٨ـ ولساني الذي انعقد وعجز عن النطق ،

٢٩ـ (هو الذي) أزاح (. . . . .) فأصبح حديثي واضح البيان .

٣٠ـ زوري الذي جف واختنق كشيء فاقد الحياة ،

٣١ـ هو الذي رده (إلى وضعه أو طبيعته) وجعله يتغنى كالناي .

٣٢ـ قصبتي الهوائية التي تورمت وعجزت عن الشهيق ،

٣٣ـ خفف ورمها وفتح مغاليقها .

٣٤ـ . . . . . الذي . . . . .

٣٥ـ . . . . . فوق . . . . .

٣٦ـ (الذي) كان قد أظلم مثل . . . . .

الهوامش

(١) أي رد الشيطان الذي لا يقاوم ـ وهو أو توكو ـ إلى مكانه في بيت الجبل أو العالم السفلي .

(٢)في الترجمة العربيـة السابقة الـذكر: أزالـه مثل الندى الليلي . وفي ترجمة بفـايفر (ص٤٣٦) : أزاح «الدموع» التي تجري من عينيَّ وأبعدها عني .

(٣) أو الغبرة التي كانت عليه .



«اللوح الرابع» (*)

١ـ الرب . . . في ،

٢ـ الرب تولاني (برعايته) ،

٣ـ الرب أوقفني على قدمي ،

٤ـ الرب وهبني الحياة ،

٥ـ نجاني (من الهاوية) .

٦ـ أنقذني من الخراب ،

٧ـ (. . . . .) شدني من نهر خُبر (١)

٨ـ (. . . . .) أخذني من يدي .

٩ـ مردوخ «الذي» سحقني .

١٠ـ هو الذي سواني من جديد .

١١ـ ضرب بشدة على يد من ضربني .

١٢ـ وهو الذي أسقط سلاحه .

١٣ـ(هو) . . . . . . الأسد . . . . .

١٤ـ إن مردوخ هو الذي (. . . . . .)

***

٢٥ـ . . . . الحنطة الذهبية (. . . . . .)

٢٦ـ تضمخت بعطر الأرز الفواح ، على (. . . . .)

(*) تختلف آراء العلماء حول هذا اللوح وهل ينتمي في الأصل للقصيدة أم هو مجرد تعليق عليها .

٢٧ـ مأدبة البابليين . . . (. . . . .)

٢٨ـ القبر الذي جعلته (. . . . .) في المأدبة .

٢٩ـ رأى البابليون كيف يرد مردوخ الحياة ،

٣٠ـ وسكان الأقاليم جميعا مجدوه :

٣١ـ من كان يتصور أنه سيرى شمسه؟

٣٢ـ من كان يتخيل أنه سيسير على طريقه؟

٣٣ـ من غير مردوخ يبعث الحياة في موتاه؟

٣٤ـ أية إلهة ، غير ماربانيتوم [٢] ، تهب الحياة؟

٣٥ـ إن مردوخ قادر على بعث الحياة (في سكان) القبور،

٣٦ـ وماربا نيتوم تعرف سبل الإنقاذ من الدمار،

٣٧ـ حيثما استوت الأرض وارتفعت السماوات ،

٣٨ـ حيثما أشرق إله الشمس ، وتألق إله النار،

٣٩ـ حيثما جرى الماء هبت الريح ،

٤٠ـ المخلوقات التي أمسكت «أرورو» طينتها بين أناملها ،

٤١ـ هذه التي وهبت الحياة و (راحت) تخطو وتسير،

٤٢ـ الفانون ، على قدر أعدادهم (التي لا تحصى) يمتدحون مردوخ ! [٣]

٤٣ـ (. . . . . .)الذي ينطق [٤]

٤٤ـ (. . . . .) ليسد جميع الشعوب ،

٤٥ـ (. . . . .) راعي الدور جميعا

٤٦ـ (. . . . .) سيول من الأعماق ،

٤٧ـ (. . . . . .) الآلهة . . . .

٤٨ـ (. . . . .)على مدى السماء والأرض .

***

٧٦ـ . . . . الذي في صلواتي (. . . . .)

٧٧ـ (مع) السجود والدعاء (. . . . .) لا يزاكيل

٧٨ـ (أنا الذي) نزلت إلى القبر قد رجعت إلى بوابة (شروق الشمس) .

٧٩ـ (عند) «بوابة الرخاء» أعطيت الرخاء ،

٨٠ـ (عند) «بوابة الروح الحارس» (اقترب مني) روح حارس ،

٨١ـ (عند)«بوابة الهناء» وجدت الهناء ،

٨٢ـ (عند) «بوابة الحياة» منحت الحياة ،

٨٣ـ (عند)«بوابة شروق الشمس» عددت بين الأحياء ،

٨٤ـ (عند) «بوابة العجب العجاب» كان فألي شديد الوضوح ،

٨٥ـ (عند) «بوابة الخلاص من الإثم» تحررت من قيودي ،

٨٦ـ (عند)«بوابة العبادة» استفسر فمي ،

٨٧ـ عند «بوابة تسكين الزفرات» سكنت زفراتي ،

٨٨ـ (عند) «بوابة الماء الصافي» نثر عليَّ ماء التطهير،

٨٩ـ (عند)«بوابة الهناء» اقتربت (عن كثب) من مردوخ ،

٩٠ـ (عند) «بوابة الروعة» قبلت قدم ماربا نيتوم .

٩١ـ عكفت على التضرع لهما والصلاة والدعاء ،

٩٢ـ ووضعت أمامهما البخور والعطر،

٩٣ـ قربت القربان ، وقدمت الهدية ، وأجزلت العطاء ،

٩٤ـ ذبحت الثيران السمينة وضحيت بالأغنام المسمنة ،

٩٥ـ ومرارا سكبت الجعة المعسولة كالشهد والخمر الصافية.

٩٦ـ للـروح الحامي والملاك الحارس، والحجـاب المقدسين أمـام (معبـد) «ايزاكيل» المبني بالآجر،

٩٧ـ (. . . . .) بالسكائب جعلت قلوبهم تتوهج (نشوة)،

٩٨ـ (. . . . .) وبالأطعمة الشهية جعلتهم فرحين.

٩٩ـ (العتبة والرتاج) والقفل، والأبواب،

١٠٠ـ (أنا . . . . .) . . . . الزيت، والجبن، وأجود أصناف الحنطة [٥]

١٠١ـ (. . . . .). . . . . طقوس المعبد.

الهوامش

(١) هو نهر الموتى في العالم السفلي

(٢) هي زوجة الإله مردوخ إله بابل الأكبر.

(٣)ربما كان هذا السطر نداء إلى البشر الفانين لتمجيد مردوخ.

(٤)من هنـا تبدأ فجوة تشمل أكثـر من ثـلاثين بيتا يمكـن أن نتصور بعين الحدس أنها استمـرت في تمجيد الإلـه «مردوخ» والإلهة «صـاربانيتوم»، وربما تكـون قد مهدت لـزيارة المعـذب في الأبيات التالية لمعبـد «الايزاكيل» في بابل للشكر والتبرك والتوبـة.. وأرورو المذكورة في السطر رقم (٤٠) هي خالقة البشر وأخت إنليل إله الهواء والعوصف الرهيب الغضوب.

(٥)يمكن أن يفهم منها أيضا أحسن أنواع الأرز والحبوب المنتقاة...

«المعذب والصديق» (*)

تعرف هذه القصيدة الحوارية بين معذب وصديقه الحكيم بأنها هي «التيوديسية» البابلية. والكلمة الأجنبية الأخيرة[1] مكونة من كلمتين يونانيتين تدل أولاهما على الإله «ثيوس» وتعني الثانية «ديكية أو ديكايا» العدل أو العدالة، والمراد بها هو تبرير الشر والألم والظلم في هذا الوجود بالحكمة الخافية على عقول البشر، أو «بعلمهم الجاهل» ـ على حد تعبير الفيلسوف واللاهوتي الألماني نيقولا الكوزاني (١٤٠١ـ١٤٦٤م) ـ بالطبيعة الإلهية والتدبير الإلهي. والقصيدة في أصلها الأكدي وفي مخطوطاتها أو بالأحرى ألواحها العديدة ـ التي وجد أهمها وأكملها في مكتبات الملك الآشوري آشور ـ بانيبال في نينوى تتألف من سبعة وعشرين مقطوعة، وكل واحدة منها من أحد عشر سطرا. وموضوع القصيدة هو نفسه موضوع كل «الثيوديسيات» المعروفة في التراث الفلسفي واللاهوتي الغربي ومن أشهرها تلك التي كتبها الفيلسوف الألماني ليبنتز (١٦٤٦ـ١٧١٦) في سنة ١٧١٦ ودافع فيها عن خيرية الله الذي خلق أبدع عالم ممكن يتضاءل فيه الشر والشقاء إذا قيس بالخير والفضل العميم[2].

القصيدة ـ كما قدمت ـ حوار شعري بين معذب جنى عليه الظلم المستشري في عصره، وصديق عالم متزن، يعبر عن التقاليد والسلطة الدينية والأخلاقية السائدة، ويحاول أن يلتمس الأعذار والمبررات للوقائع والجرائم المنكرة التي راح يسردها المعذب المضطهد، وذلك على ضوء الأفكار والقيم والمعتقدات الموروثة عن

(*) تغير ترجمة بفايفر من عنوان هذه القصيدة الحوارية فتجعله: «حوار حول شقاء الإنسان». (ص ٤٣٨ من كتاب بريتشارد).

عـدالـة التنظيـم الإلهي للعـالم، والتنظيم الاجتماعي الـذي أقـامــه الآلهة كـذلك بأنفسهم، وأنزلوه على البشر في صورة مؤسسات وتشريعات مقدسة.

حفظ الزمن من هذه القصيدة تسع عشرة مقطوعـة بصورة كاملة أو مقروءة تكفي لتتبع الحوار، أما الألـواح الثمانية الأخـرى فقد ضاعت تمامـا أو امتلأت بالثغرات والفجوات بحيث تتعذر قراءتها والإفادة منها. ومعظم «مخطوطات» القصيدة يرجع إلى الحضارتين الآشورية والبـابلية، بجانب تعليق متميز عليها وجدت بعض ألواحـه في حفائر مدينة «سيبار»، ويـدل دلالة واضحة على أن القصيدة قد حظيت باهتمام العلماء والمثقفين في العصور المتأخرة لحضارة وادي الرافـدين. ولاأريد أن أخوض فيما لا أعلم من دقائق البحث اللغـوي في هذه المخطوطات التي لم يقدر لي أن أتعلم لغتها أو أفك غوامض حروفها ومقاطعها وكلماتها المدونـة بالخط المسماري... يكفي أن أقـول إن النص قد وضع ــ في تقدير الأستاذ لامبيرت ـ حوالي سنة ألف قبل الميلاد، وأن مؤلفه أو كاتبه ومحرره هـو في الأغلب كاهن مختص بـالطقوس السحـريـة اسمه «سـاكيل ـ كينـام ـ أوبيب». وقد وصف نفسه بأنـه المعزم أو كاهن التعاويذ «عـابد الإله والملك» (أو المتفـاني في سبيلهما) (٣)، ويكفي أيضا أن أقول إن النص قـد شدني إليه بقوة غـلابة لا تقل في تـأثيرها السحري عن القـوة التي جذبتنـي إلى النصوص الأخرى التي تجدها في هذا الكتاب.

تبدأ القصيدة بمخـاطبة المعذب لصديقـه بلهجة تنم عن الأدب والاحترام الـذي سيحافظ عليـه الطـرفـان إلى النهايـة. ويشرع المعـذب في رواية سيرتـه المفعمة بـالمحن والكروب. لقد كـان آخر طفل ولـد لأبويه اللـذين لم يلبثا أن ذهبا إلى الأرض التي لم يرجع منها أحد وتركاه لليتم والضياع. ومع هذه البداية تتخلق ملامح الموضـوعات الأسـاسية أو بالأحـرى ملامح الأشكـال والأسئلة الرئيسية التي يدور حولها الحوار: لماذا لا تحمي الآلهة أولئك الذين يعجزون عن

حماية أنفسهم؟ ولماذا يعمد الأقوياء والأغنياء وأصحاب السلطة والنفوذ إلى ظلمهم واضطهادهم، بل لماذا يتلذذون بهذا الظلم والاضطهاد؟ ولماذا يدلَّل الابن البكر ومعه كل المزايا التي تجعله يتفوق على سائر الأبناء ويعفى من حمل النير الذي يعانون سخرته؟ ولماذا يضطهد الخيِّر الأمين ويشقى الصالح البار الذي أدى فروض الطاعة للآلهة ولم يرتكب شرا ولا إثما في حق البشر، بينما يحظى الجبار الظالم ومحدث الثروة الوقح بكل ما ينعم به من رخاء وهناء وقوة وسلطان عند الآلهة وعند الناس؟!

ويحاول الحكيم أن يعزي صديقه عزاء نشعر أنه غير ضروري وغير مقنع . . . فهو يواسيه بأن موت أبويه لم يكن إلا قضاء وقدرا اشتركا فيه مع البشر جميعا في مصيرهم المحتوم. ثم يؤكد للمعذب في المقطوعة الثانية أن حياة الضنك والشظف التي عاشها تقابلها حياة اليسر والرخاء التي هي نتيجة مترتبة على التقوى والطاعة والصلاح. ويجيبه المعذب «في المقطوعة الثالثة» اجابة تدل على أن صديقه لم يستطع أن يقدر حاله أو يدرك مدى البؤس واليأس الذي انحدر إليه. ويكرر الصديق «في المقطوعة الرابعة» مقالته السابقة مؤكدا أن حياة التقوى والصلاح لن تنقضي دون مكافأة من الآلهة. ويرد عليه المعذب فيؤيد حجته بأمثلة مختلفة من الجرائم التي ترتكب في حق الأخيار الطيبين، سواء في المجتمع الإنساني أو في مملكة الحيوان. ويرجع الصديق الحكيم «في المقطوعة السادسة» إلى التراث التربوي والديني السائد فينبه صديقه إلى أن العقل الإلهي بعيد موغل في بعده عن البشر، وأن حكمته خافية على عقولهم المحدودة، وأن المجرمين ينتهون في بعض الأحيان نهاية مفجعة، ومن ثم يحذر المعذب وينبهه إلى ضرورة مقاومة إغراء الجريمة ورعاية حقوق الآلهة. غير أن هذا التفسير أو التبرير لا يقنع المعذب، ولذلك يفاجىء صديقه ـ في المقطوعة السابعة ـ بأن الحياة التي قضاها في التدين والعبادة هي

التي أدت به في النهـاية إلى المصائب التي يكـابدهـا في حالته الـراهنة! ويعتبر الحكيم ذلك كفرا وتجديفا من صديقه «المقطوعة الثـامنة» ويؤكد له من جديد أن من الصعب إدراك كنه الحكمة الإلهية.

وينقطع النص تماما ليبدأ مع المقطوعة الثـانية عشرة بمحاولة الصديق الحكيم أن يبين النعم والمزايا التي تتحلى بها حياة التقوى وأداء الفـروض الواجبة نحو الآلهة والبشر. ويرد المعذب الذي غلبـه القنوط من رحمة الآلهة ومن عدالة البشر فيهتف بأن كل ما يتمنـاه هو أن يفر مـن الحياة المستقرة ويحيـا حياة المتشردين الهائمين على وجوههم، أو حياة المتـوحدين والمغتربين كما نقول اليوم «المقطوعـة الثالثة عشرة». ويعود النص إلى الانقطاع. ولا يكاد يبدأ مع المقطوعة السابعة عشرة ـ حيث يؤكد المعـذب أن من السهل أن يغير الأغنيـاء والفقـراء مـواقعهما ـ حتى ينقطع في المقطوعتين التاليتين اللتين تصعب متابعتهما. وبعد هذه الفجوة يستأنف الصديق الحكيم حـديثه في المقطوعـة العشرين، فيكرر قـوله بـأن التقوى لابد أن تكـافأ في النهاية، وأن عليـه أن يثوب عن غيِّه وضلاله، ويؤدي الطقـوس ويقدم القرابين. ويبدو أن المعذب ضـاق صدره بالحجج المملة، فـزفر زفرات باكيـة لم تبق منها إلا أصـوات كلمات ربما كـانت في الأصل صرخـات راجفـة: «الأوغـاد الغشـاشـون المزورون! إنهم يكـدسـون الثـروات»... ويجيب الصـديق بأنهم يلقـون جـزاءهم العادل في النهاية فتزول عنهم الثروة ويعاجلهم سهم الموت. لكنه يتراجع على كل حال عندمـا يصرُّ على أن الذين يخشون الآلهة لا يموتـون جوعا، وإن اعترف بأنهم قـد لا يجدون الطعـام الـوفير الـذي يكفيهم إلى حـد الشبع «المقطـوعـة الثـانيـة والعشرون».

بيد أن المعذب الجريح ـ أو المتمرد العنيد الذي ينتفض في صدره! ـ لم يقتنع بما سمعه أكثر مـن مرة، ولهذا يواصل المجادلـة ومقارعة الحجة الـدينية بحجة نافـذة في لحم الواقع اليومي وعظمـه... فهو يقـدم أمثلة صارخـة تشهد على

المزايـا التي يتمتع بها الطفل الأول المدلل ــ أو المتنطع! ــ بـالقياس إلى إخـوتـه الذين يصغرونه في السن، ويختم كلامه بأن يـؤكد ما سبق تأكيده من أن حالته النكدة هي نتيجة بره وصلاحه وتقـواه «المقطوعة الثالثة والعشرون». لكن يبدو أن الصديـق الحكيم لم يستنفد حججـه والتي تؤيـد رأيه، كما تستنـد إلى الرأي التقليدي بأن الحكمة الإلهيـة تظل خافية على من يكتفي بـالنظرة السطحية ولا يحاول أن يسبر غورها ويـدرك كنهها. فالمولود الأول دائما مـا يكون أضعف من إخوته من الناحية الجسمانية. وبذلـك تنقلب المزايا إلى مضار (المقطوعة الثالثة والعشرون). وطبيعي أن الصديـق لا يملك البراهين المستمدة من علـوم الحياة ووظـائف الأعضاء والـوراثة لتأييـد حجتـه الدامغـة التي ربما أيدتها الملاحظـة المبـاشرة أو الطب التجـريبي الشعبي في عصره نتيجـة الزواج المبكـر للمـرأة في الشرق الأدنى القديم والحديث! ولـذلك يبدو أن الطرفين قد قبـلا الحجة التي لم يعـودا لمناقشتهـا، وإن رجع المعذب للضرب على وتـره الحزين بسرد الحالات التي يعتمـد فيهـا الأغنياء والأقـويـاء سحق الفقـراء والمستضعفين (المقطوعـة الخامسـة والعشرون). ويضطـر الصـديق الحكيم ـــ ربما تحت ضغط الظلم الاجتماعي الذي كـان يجتاح الناس في أواخر الألف الثانيـة قبل الميلاد أو أوائل الألف الأولى ـ يضطر إلى إقرار صديقـه على ما يقول، وأن تقمص دور الشارح المطلع فأخذ يفسر ذلـك بأن الكذب وشهادة الـزور جزء لا يتجـزأ من الطبيعة البشرية التي سوتها أيدي الآلهة(المقطوعـة السادسة والعشرون). ولعله لم يفطن إلى التجـديف الذي تنطـوي عليه شهـادته في حق الآلهة، أو لعل الكـاتب أو الكتـاب الأصليين قـد أحجمـوا عـن الخوض في هـذا الكفـر الصريح. ولهذا نجـدهم ـ على لسـان المعذب ــ يسـارعون بـالتضرع إلى الآلهة أن يمددوا عليـه ظلال رحمتهم، وإلى الصـديق الحكيم أن يتدبـر حالـه وينظر بعين العطف إلى بؤسه وشقائه(المقطوعة السابعة والعشرون).

***

هكذا تصل القصيدة إلى نهايتها، على الرغم من اللهجة العاطفية الجياشة التي تختتم بها. ويبدو أن المتحاورين لم ينتبها إلى أن هذه النهاية تنسف البداية التي انطلق منها حجاجهما. فلقد بدآ من التسليم بأن الآلهة هي المسؤولة عن إقامة العدل بين البشر. لكنهما ينتهيان إلى أن هذه الآلهة نفسها ـ التي طالما دافع الصديق العالم عن حكمتها الخافية ـ هي التي خلقت البشر وخلقت معهم في نفس اللحظة كل نوازع الشر والغدر والظلم والكذب، حتى ولو كان ذلك من ناحية الاستعداد أو القوة والإمكان كما يقول أرسطو. . . وكأني بالمشكلة الحقيقية ـ وهي مشكلة التوفيق بين التقدير الإلهي وحرية الإرادة البشرية ـ قد أجلت أو ركنت على الرف. لقد بيّنا أن الأشرار يلقون الجزاء الذي يستحقونه، كما شهدا في المقابل بما تشهد به التجربة العمليةعلى الدوام* من أن الأشرار والأوغاد كثيرا ما ينعمون بالثروة والشهرة والمجد والسلطة. والظاهر أن المؤلف أو مجموعة المؤلفين والناسخين على مر العصور لم يتمكنوا من التوفيق بين الأفكار الموروثة العميقة الغور في النفوس من ناحية، وبين خبرة الحياة اليومية التي تصدم المشاعر والعقول ويصعب تجاهلها والاستهانة بها. ولهذا حاولوا الخروج من المأزق بالرجوع إلى صورة من صور «القدرية» أو «الجبرية» الجاثمة على صدر الشرق قديمه وحديثه. وهي صورة بدت لهم في ثوب منطقي واضح وحجة مقنعة لا ترد: مهما يفعل الأشرار فقد كانوا مقسورين على فعله، لأن الآلهة هي التي جبلتهم على هذه الصورة وخلقتهم على هذه الفطرة. ولو أمعنوا النظر في هذه الحجة لتبين لهم أن القدرية تتحرك دائما على شفا الكفر، أو تقع في هاويته دون أن تدري.

***

* وبوجه أخص في سنوات «الانفتاح» الأخيرة إذ خلا الجو للصوص القوت والقيم والثقافة، فوجدناهم يجمعون الثروات الخيالية التي أدت إلى الخلل في البناء الاجتماعي وإلى ظواهر المحنة الحضارية التي نعيشها اليوم «جرائم الإدمان وسرقة المال العام والتزوير وخراب الذمم. . الخ» كما سمحت بتسليط أضواء الدعاية والإعلام على عدد غير قليل من النرجسيين المتضخمين وطلاب الشهرة المريضة والجهلة والمتطفلين على الأدب والفن والفكر.

ليست قصيدة «المعذب والصديق» دراسة فلسفة ولا بحثا في اللاهوت أو علم أصول الدين البابلي ـ فلو نظرنا إليها هذه النظرة لحمَّلناها في الحقيقة أكثر بكثير مما تحتمل، ولأخطأنا فهم النص وغاب عنا الصراع الوجداني المحتدم وراء صوره وتعبيراته الشاعرية. ومع ذلك فإن هذا لا يمنعنا من القول بأنها تدور حول العدالة الإلهية وتدين المظالم الاجتماعية على شكل حوار يذكرنا بتقليد أدبي أو جنس أدبي قديم هو المناظرة الأدبية التي تتم بين أشخاص أو حيوانات أسطورية أو أنواع متنافسة من النبات (وتجد نماذجها الباقية في هذا الكتاب). وإذا كانت القصيدة تتخذ شكل الحوار أو الجدل بين طرفين متخاصمين في الفكرة والرأي فإنها تتناول موضوعا أسمى وأخطر من موضوع الخصومة بين شخصيات أسطورية أو حيوانات خرافية، وتنتقل بنا من عالم الحكاية الخيالي البديع إلى عالم تلقى فيه الأسئلة النهائية الكبرى عن العدل والظلم المقدر على البشر، وعن الخير والشر وحرية الإرادة، وتطرح فيه المشكلات ــ على الحدود الدقيقة الفاصلة بين الإيمان المطمئن المريح وبين التساؤل القلق المخيف ـ عن المسؤولية الإلهية عن سعادة البشر وشقائهم، وعن مصيرهم المكتوب في «ألواح المصائر»، ومدى قدرتهم أو حريتهم في التردد عليه أو على الأقل في مناقشته ـ على لسان هذين المثقفين المهمومين بهموم العدل في الأرض والسماء ـ وعن جذور الظلم الضارب في طبيعة البشر والمجتمع أو في طبيعة الآلهة أنفسهم. بل إن المعذب ليشهد في هذا العصر المتقدم على ما نسميه اليوم ـ حسب تعبير نيتشه ــ بانقلاب القيم، وربما يكون قد جرب ـ على طريقته ووفق ظروف عصره وبيئته ووعية وثقافته ـ ما حاوله فيلسوف الإنسان الأعلى وإرادة القوة فاصطدم رأسه المتعب بسور التدين البابلي الشائك، وألجمه طوق التقاليد الحديدية التي فرضت على الجميع الطاعة المطلقة للآلهة والملك، ولخدمهم وأتباعهم من «أولي الأمر» المنفذين لأحكام السلطة الدينية والاجتماعية.

إن أحد المتحاورين «وهو المعذب» يمثل وجه المثقف الثوري و «اليوتوبي» القلق على الدوام، والآخر ينطلق بلسان المثقف المسوِّغ للنظام القائم والتقاليد والمواضعات السائدة... إنهما يمثلان نمطين يعيشان بيننا إلى اليوم بصورة ربما

تكون أكثر تعقيدا، ولكنها في جوهـرها هي الصورة نفسها. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نـرفع المعـذب إلى مستوى المجـادل النـزيـه في المشكـلات الـدينيـة والميتافيـزيقية الأسـاسية ـ لأن ثـورته لا تخلو من قـدر من النفعية، وخيبـة أمله في الحياة والناس لا يمكن تجريدها من قـدر من الطموح العملي إلى المكانة والسلطة! ـ كما لا نستطيع في الوقت نفسه أن ندمغ الصديق الحكيم على طول الخط بالرجعية ومجاراة الأوضاع السائدة، ولا أن نجرده من الصدق والأمـانة، فلا شك عندي أن الصراع المحتدم بينهما يـدل على استمرار هذا الصراع الـذي لم يوجـد له حل حتى الآن ولا ينتظر أن يحل ما بقي الفكر الحقيقي الذي لا ينفك يتجاوز الواقع والوضع القـائم، وينقـد القيم والمفـاهيـم المستقـرة، ويتجـه دائما نحـو التغيير والمراجعـة والتقويم وإعـادة النظر في كل شيء. ومن الطبيعي أن يلجأ الطرف المبرر ــ الذي لا أشك كما قلت في تدينـه وصدق إيمانـه بعدالة النظـام الطبيعي وثبات التقـدير الإلهي ــ إلى الحجـة التي يلجأ إليهـا أمثـالـه، وهي حجـة الجهل البشري بـالعلم والتقدير الإلهيين، وقصور الرؤية ومحدودية الخبرة عند الفانين.

وفي النهاية يلقي المتمرد المتشائم أسلحته، ويستسلم يائسا أو راضيا لتعالي الحكمة الإلهيـة الخافية وضعف الطبيعـة البشرية، ولا يبقـى أمامه سـوى أمل واحد هـو انتظار الـرحمة الإلهية والعـون الإلهي. ومع أن القصيدة ــ كما قلت ـ ليست رسـالة في الـلاهـوت ولا في الفلسفـة، فإنها ذات قيمة كبيرة في تعـرُّف الرؤية الدينية والفلسفية للمثقفين القـدماء في وادي الرافدين، وتعرُّف جذور الظلم والتسلط في ثقـافتنا وتـراثنا الـذي لا يجوز أن نسقط منه التراث البـابلي العـريق بدعـوى النكـوص إلى النعرة الإقليميـة أو بأي دعـوى أو ادعاء آخـر (راجع التمهيد)، وهي لذلك «أي القصيدة» أثر مهم من آثار الحكمة البابلية لا نستطيع أن تتكرر رواسبه المغـروسة في أعماقنا أو المؤثرة في تفكيرنـا وسلوكنا ـ هـذه الحكمـة التي لم تكن على الإطـلاق حكمـة راكـدة ولا مستكينـة، وإنما عرفت الصراع والقلق إزاء مشكلات الاختيار والتقدير والحرية والظلم والعدل التي لا تزال تضني الإنسان الشرقي والعربي بوجه خاص إلى اليوم.

الهوامش

(١) Theodicée

(٢) راجع عنه لكاتب هذه السطور: المونا دولوجيا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة عن فلسفة ليبنتز، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤، وكذلك دراسة الدكتور فؤاد زكريا لمذهبة في الذرات الروحية ضمن كتابه: آفاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨، ص ١٦٧ـ ١٩١.

(٣)يؤكد الأستاذ رينيه لابات، في كتابه عن المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، أن هذا الاسم مثبت في لائحة تاريخية للحكماء الكبار تضعه في زمان نبوخذ ـ نصر الأول (١١٢٤ـ ١١٠٣ق. م) وادد ـ ابلا ـ أيدينا (١٠٦٧ ـ ١٠٤٦ق. م) والمهم على كل حال أن هذا النص الهام من نصوص الحكمة الدينية والأدبية البابلية قد كتب في الألف الأول أو في أواخر الألف الثاني قبل الميلاد «راجع كتاب لابات السابق الذكر في ترجمته العربية للأستاذين الأب ألبير أبونا والدكتور وليد الجادر، بغداد، جامعة بغداد، قسم الآثار بكلية الآداب، ١٩٨٨، ص ٣٨٣ـ ٣٨٤.

المعذب (١) :

١ـ أيها الحكيم (. . . . .) تعال، (دعني) أخبرك .

٢ـ (. . . . . دعني) أنبئك (بنبئي) .

٣ـ . . . . . . ك،

٤ـ أنا (. . . . .) المعذب، لن أكف عن توقيرك .

٥ـ أين الحكيم الذي يرقى إلى حكمتك؟

٦ـ أين العالم الذي يضارعك (في العلم)؟

٧ـ أين الناصح الذي أفضي إليه همي؟

٨ـ لقد انتهى أمري وتمكن مني الشقاء .

٩ـ كنت أصغر الأطفال (عندما) أخذ القدر أبي [١]،

١٠ـ ورحلت أمي التي حملتني إلى الأرض التي لا رجعة منها .

١١ـ وتركني أبي وأمي بلا أحد يرعاني .

الصديق (٢) :

١٢ـ يا صديقي المبجل، إن ما تقوله ليبعث على الاكتئاب .

١٣ـ (أراك) تترك فكرك [٢] ينساق إلى الشر، يا صديقي العزيز.

١٤ـ وتجعل فهمك الدقيق للأمور كفهم الأحمق،

١٥ـ لقد أحلت وجهك البشوش إلى غضون وتجاعيد .

١٦ـ والحق أن آباءنا يسلمون بمصيرهم المحتوم ويسيرون في طريق الموت .

١٧ـ ويعبرون، كما قيل منذ القدم، نهر خُبُر. [٣]

١٨ـ إذا تدبرت أحوال البشر على الإجمال،

١٩ـ . . . . فليس . . . . . [٤] هو الذي جعل أول الأبناء غنيا .

٢٠ـ من ذا الذي يأنس إلى الرجل الغني السمين؟
٢١ـ إن من يقوم على خدمة إلهه (هو الذي) يكون له ملاك يحميه،
٢٢ـ والمتضع الذي يخشى إلهته (هو الذي) يجمع ثروة طائلة

المعذب(٣):

٢٣ـ أي صديقي، إن عقلك نهر لا ينضب نبعه،
٢٤ـ (وهو) البحر اللجيّ الذي لا تنقص «مياهه».
٢٥ـ سوف أسألك سؤالا، فأنصت لما أقول.
٢٦ـ أعرني انتباهك لحظة، اسمع كلماتي.
٢٧ـ لقد صار جسدي حطاما، وغشيني الإعياء،
٢٨ـ أدبر عني حظي، ضاع أماني [٥]
٢٩ـ وهنت قوتي، وولى نعيمي ورخائي.
٣٠ـ وأنيني وحزني قد سودا ملامح (وجهي).
٣١ـ غلة حقولي لا تشبع (جوعي)،
٣٢ـ ونبيذي[٦]، وهو حياة البشر، شحيح لا يروي ظمئي.
٣٣ـ فهل من شيء يضمن (لي) حياة طيبة؟ ليتني أعرف كيف!

الصديق (٤):

٣٤ـ إن قولي محصور. . . . . [٧]
٣٥ـ لكنك (. . . . .)عقلك المتزن كالمجنون.
٣٦ـ وتجعل (. . . . . ك) مشتتا ومجافيا للمعقول،
٣٧ـ (ترد). . . . . (ـك) المختار. . . أعمى[٨].
٣٨ـ أما عن إصرارك الذي لاحد له على (. . . . .).
٣٩ـ والأمان (السابق). . . . . بالدعوات (والصلوات).

٤٠ـ الآلهة التي خف (غضبها) سترجع (. . . . .).

٤١ـ (. . . . . .) الذي لم يؤيد (ك) سيلطف (بك). . . . . .

٤٢ـ ابحث دائما عن (المعايير الصحيحة) للعدل.

٤٣ـ . . . . . . ـك، العلي القدير، سيرأف (بك).

٤٤ـ (. . . . . .) سيسبغ الرحمة.

المعذب (٥):

٤٥ـ إنني أنحني لك، يا صاحبي، (و) استوعب حكمتك.

٤٦ـ (. . . . . .). . النطق (بكلماتك) [٩].

٤٧ـ (. . . . . .). . تعال، دعني (أقل لك شيئا).

٤٨ـ هذا الأخدر [١٠]، الحمار الوحشي، الذي امتلأ بـ (. . . . .)

٤٩ـ هل اكترث بواهب النبوءات الإلهية المؤكدة؟[١١]

٥٠ـ والسبع المفترس الذي التهم أجود اللحم،

٥١ـ هل قدم قربانه من الدقيق ليهدىء من غضب الآلهة [١٢]

٥٢ـ (. . . . .) محدث النعمة الذي ضاعف ثروته،

٥٣ـ هل أنفق الذهب النفيس في سبيل الإلهة «مامي»؟

٥٤ـ وهل أمسكت أنا عن تقديم القرابين؟ لقد صليت لإلهي،

٥٥ـ وباركت الأضاحي التي دأبت على تقديمها للآلهة (. . . .) [١٣]

الصديق (٦):

٥٦ـ (أنت) أيها النخل، يا شجرة الخير والنعمة، يا أخي الغالي،

٥٧ـ يا من أعطيت الحكمة كلها، يا جوهرة (من ذهب)،

٥٨ـ إنك راسخ كالأرض، لكن خطة الآلهة قصية،

٥٩ـ انظر إلى الحمار الوحشي البديع (الذي يرعى) في (السهل).
٦٠ـ إن السهم سيتبع هذا (العابث) المقتحم الذي سحق مزروعات الحقول.
٦١ـ تعال، فكر في أمر الأسد الذي ضربته مثلا، (وهو) عدو المواشي.
٦٢ـ إن الحفرة تنتظره جزاء على الجريمة التي ارتكبها.
٦٣ـ (أما) محدث النعمة الذي يكدس الثروات،
٦٤ـ فسوف يحرقه الملك على المحرقة قبل أن تحين ساعته.
٦٥ـ أتريد أن تسير على الطريق الذي سار عليه هؤلاء؟
٦٦ـ خير لك أن تسعى إلى الجزاء الباقي من إلهك!

المعذب (٧):

٦٧ـ إن عقلك ريح (تهب من) الشمال، (وهو) نسيم منعش للناس.
٦٨ـ ونصيحتك، يا صديقي العزيز، (طيبة) غالية.
٦٩ـ (لكنني) أضع أمامك كلمة واحدة.
٧٠ـ إن الذين يهملون الإله يسلكون سبيل الثراء،
٧١ـ بينما يحكم بالفقر والحرمان (من الممتلكات) على الذين يؤدون الصلوات للآلهة.
٧٢ـ لقد سعيت في صباي لإرضاء إلهي،
٧٣ـ (و) قدمت فروض الطاعة لإلهتي بالسجود والصلاة.
٧٤ـ لكنني قاسيت السخرة فخسرت وأرهقني حمل النير.
٧٥ـ قضى عليَّ إلهي بالعوز و(الإملاق) بدلا من الغنى (والثراء).
٧٦ـ (وصار) المعوق[١٤] رئيسي، وتفوق المجنون علي.
٧٧ـ ورقي الوغد (لأعلى المناصب)، بينما خفضت إلى الحضيض.

الصديق (٨) :

٧٨ـ يا صاحبي الأمين، يا من تقدر العلم، إن أفكارك فاسدة .

٧٩ـ لقد جافيت الحق ورحت تجدف على تدابير إلهك .

٨٠ـ وألحت على عقلك الرغبة في ازدراء التعاليم الإلهية .

٨١ـ (. . . . .) القواعد السليمة [١٥] (التي سنتها) إلهتك .

٨٢ـ إن خطط الإله (. . . . .) مثل مركز السماء [١٦]،

٨٣ـ (و) أوامر الآلهة ليست (. . . . .)

٨٤ـ ولكي تفهم فهما صحيحا . (. . . . .)

٨٥ـ إن أفكارهم (. . . . .) للبشرية، [١٧]

٨٦ـ لإدراك سبيل إلهة (. . . . .)

٨٧ـ إن أسبابهم قريبة المنال (. . . . .) [١٨]

٨٨ـ (. . . . .)

الصديق (١٢) :

١٢٥ـ (أنا) (. . . . .)

١٢٦ـ (أنا) بيضت (. . . . .)

١٢٧ـ (أنا) تكفلت برعاية (. . . . .)

١٢٨ـ (أنا) رعيت الصغار (. . . . .)

١٢٩ـ (أنا) جدت على الناس بالعطاء (. . . . .)

١٣٠ـ (أنا) جمعت (. . . . .)

١٣١ـ (أنا) وفيت العهد للإله (. . . . .)

١٣٢ـ (أنا) سعيت لما كان ضروريا (. . . . .)

المعذب (١٣):

١٣٣ـ سأهجر بيتي (. . . . . .)

١٣٤ـ سأزهد فيما يملكه (الناس) (. . . . . .)

١٣٥ـ سأتجاهل تعاليم إلهي وأدرس على طقوسه. [١٩]

١٣٦ـ سأذبح عجلا و (. . . . . .)طعاما،

١٣٧ـ سأمضي (بعيدا) على الطريق وأذهب إلى المناطق النائية.

١٣٨ـ سأحفر بئرا وأطلق سيلا، [٢٠]

١٣٩ـ سأهيم كاللص في العراء.

١٤٠ـ سأتنقل من بيت إلى بيت و (أحاول أن) أتحاشى الجوع.

١٤١ـ سأجوب الآفاق جائعا وأرصد الطرقات [٢١]

١٤٢ـ كالشحاذ سـ (. . . . . .) إلى الداخل (. . . . . .) [٢٢]

١٤٣ـ النعمة جد بعيدة. . . . . (. . . . . .) [٢٣]

الصديق (١٤):

١٤٤ـ يا صديقي إن (عقلك) يتجه إلى (. . . . . .)

١٤٥ـ (و) نشاط البشر، الذي لا تريده (. . . . . .)

١٤٦ـ في عقلك توجد (. . . . . .)

١٤٧ـ لقد تخلى عنك عقلك (. . . . . .)

المعذب (١٥):

١٥٩ـ الابنة تتكلم (. . . . . .) مع أمها.

١٦٠ـ الصياد الذي ألقى (شبكته) قد سقط.

١٦١ـ الحصول على كل شيء، مما (. . . . . .) المرء. . . . . الحظ؟

١٦٢ـ الوحوش الكثيرة التي (. . . . .)

١٦٣ـ من منها قد. . . . . (. . . . .)

١٦٤ـ أينبغي عليَّ أن أسعى إلى «إنجاب؟» ابن وبنت (. . . . .)

١٦٥ـ ألا يجوز أن أضيع ما وجدت [٢٤] . . . . . (. . . . .)

الصديق : (١٦) :

١٦٦ـ . . . . . متواضع ومتضع (. . . . .)

١٦٧ـ إرادتك تذعن على الدوام (. . . . .)

١٦٨ـ (. . . . .) عقلك. . . . . (. . . . .)

المعذب (١٧) :

١٨١ـ إن الأمير ولي العهد يلبس (. . . . .)

١٨٢ـ (و) ابن المعدم العاري (يتلفع) برداء (. . . . .)

١٨٣ـ حارس الطحين (. . . . .) الذهب،

١٨٤ـ بينما يحمل من كان يعد ذهبه اللامع في مكيال (. . . . .)

١٨٥ـ النباتي (يلتهم) مأدبة الشريف [٢٥]،

١٨٦ـ بينما (يعيش) ابن الوجيه والغني على الخروب.

١٨٧ـ ومالك الثروة قد سقط. إن (. . . . . ـه) بعيد ناءٍ [٢٦]

المعذب (١٩) :

١٩٩ـ (. . . . .) الحكمة.

٢٠٠ـ إنك تستوعب كل الحكمة، وتشير على الناس.

الصديق (٢٠):

٢١٢ـ لقد تركت عقلك الأريب للضلال.

٢١٣ـ (. . . . . .) طردت الحكمة،

٢١٤ـ إنك تحتقر العرف، (و) تدنس التعاليم.

٢١٥ـ (. . . . . .) الرأس قلنسوة، (و) حوض الملاط والآجر بعيد عنه.

٢١٦ـ (. . . . . .) قد جعل من أصحاب النفوذ.

٢١٧ـ (. . . . . .) يدعى عالما،

٢١٨ـ يصبح موضع الرعاية ويحصل على ما يتمناه.

٢١٩ـ اتبع طريق الإله، حافظ على فروضه (وشعائره)

٢٢٠ـ (. . . . . .) يصبح في عداد الصالحين

المعذب (٢١):

٢٢١ـ (. . . . .) الأوغاد،

٢٢٢ـ (. . . . .) . . . . كلهم غشاش.

٢٢٣ـ يكدسون الثروات . . . .

الصديق (٢٢):

٢٣٥ـ أما الوغد الذي تتقرب منه،

٢٣٦ـ فإن . . . . . (ـه) سرعان مايزول [٢٧].

٢٣٧ـ والثريُّ المحتال الذي لايتقي الإله،

٢٣٨ـ يلاحقه السلاح الفتاك.

٢٣٩ـ وإذا لم تسع لمرضاة الإله، فأي حظ تطمع فيه؟

٢٤٠ـ من يحمل نُيُر إلهه لا يعدم الطعام، مهما كان شحيحا.

٢٤١ـ دع ريح الإله الطيبة تسقك (حيث تشاء)،
٢٤٢ـ (و) ما فقدته على مدى العالم ستسترده، في لحظة واحدة.

المعذب (٢٣):

٢٤٣ـ لقد نظرت في المجتمع من حولي، لكن الدلائل تشهد بعكس (ما تقول).
٢٤٤ـ إن الإله لا يقف في طريق شيطان.
٢٤٥ـ إن الأب يسحب القارب عبر القناة.
٢٤٦ـ بينما يرقد أكبر أبنائه في الفراش،
٢٤٧ـ وأكبر الأبناء يتابع طريقه كالأسد،
٢٤٨ـ (بينما) يفرح الابن الذي يليه بأن يصبح سائق بغل.
٢٤٩ـ الوارث يختال في مشيته كالفتوة (المستأسد)[٢٨]،
٢٥٠ـ والابن الأصغر (سوف) يقدم الطعام للمعدم[٢٩].
٢٥١ـ ماذا كسبت من ركوعي لإلهي؟
٢٥٢ـ إنني أرغم على الركوع أمام الوضيع الذي يلقاني (على الطريق؟)
٢٥٣ـ وحثالة البشر، كالأغنياء والمترفين، يعاملونني باحتقار.

الصديق: (٢٤):

٢٥٤ـ أنت أيها الحكيم، أيها العالم المتمكن من المعرفة،
٢٥٥ـ إنك في كربك تجدف على الإله.
٢٥٦ـ إن العقل، مثل مركز السماوات، بعيد ناءٍ[٣٠].
٢٥٧ـ والعلم به أمر عسير، وجماهير (الناس) لا تعرفه.
٢٥٨ـ من بين جميع المخلوقات التي جبلتها «أرورو»[٣١]

٢٥٩ـ كان المولود الأول [٣٢] . . . .

٢٦٠ـ إذا أخذت البقرة مثلا، (وجدت) العجل الأول ضئيلا لم يكتمل نضجه .

٢٦١ـ (بينما) المولود الأخير يبلغ ضعفه في الحجم .

٢٦٢ـ إن الطفل الأول يولد ضعيفا ،

٢٦٣ـ لكن الثاني يدعى المحارب المغوار.

٢٦٤ـ ومع أن المرء قد يدرك إرادة الإله ، فإن جماهير (الناس) تجهلها .

المعذب (٢٥) :

٢٦٥ـ التفت يا صديقي ، وافهم أفكاري .

٢٦٦ـ (و) انتبه للتعبير المنتقى من كلماتي .

٢٦٧ـ إن الناس تمجد كلمة رجل قوي تمرس بالجريمة [٣٣] ،

٢٦٨ـ لكنها تمتهن العاجز الذي لم يقترف إثما .

٢٦٩ـ إنهم يؤيدون الشرير الذي تكون جريمته (. . . . .)

٢٧٠ـ غير أنهم يضطهدون الأمين (البار) الذي يذعن لإرادة إلهه» .

٢٧١ـ إنهم يملأون مستودع الظالم (المتجبر) بالذهب ،

٢٧٢ـ لكنهم يفرغون مخزن الشحاذ من مؤونته .

٢٧٣ـ وهم يساندون القوي الذي تكون . . . . . (ـه) إثما ،

٢٧٤ـ لكنهم يدمرون الضعيف ويطردون العاجز.

٢٧٥ـ أما عن نفسي ، وأنا الفقير الحال ، فيضطهدني محدث الثراء

الصديق (٢٦) :

٢٧٦ـ إن «نارو» ملك الآلهة ، الذي أوجد البشر [٣٤] ،

٢٧٧ـ والمعظم «زولومار» ، الذي استخرج طينتهم [٣٥] ،

٢٧٨ـ والسيدة «مامي» ، الملكة التي سوتهم ،

٢٧٩ـ قد أعطوا الجنس البشري (القدرة على النطق) بسقط الكلام [٣٦] ،

٢٨٠ـ وزودوهم إلى الأبد بالأكاذيب دون الحقيقة .

٢٨١ـ إنهم يوقرون الغني ،

٢٨٢ـ «هو ملك» ، هكذا يقولون ، و «الثروات تصاحبه حيث سار» .

٢٨٣ـ لكنهم يؤذون الفقير كأنه لص [٣٧] .

٢٨٤ـ ويفترون عليه ويدبرون لاغتياله ،

٢٨٥ـ بحيث يحملـونه على معـاناة صنوف الشر كـأنه مجرم (أثيم) ، (وكل هذا) لأنه يفتقد من يحميه ،

٢٨٦ـ إنهم يلقـون الرعب في قلبه ويعجلـون بنهايته ، ويطفئـونه كما تطفأ شعلة اللهب [٣٨]

المعذب (٢٧) :

٢٨٧ـ أنت رءوف ، يا صديقي ، فانظر إلى شقائي .

٢٨٨ـ ساعدني ، فكر في بلواي ، تدبر حالي .

٢٨٩ـ مع أني رجل متضع ، وحكيم ، (مع أني) أيضا أتضرع (لإلهي) ،

٢٩٠ـ فلم ألق العون ولا النجدة لحظة واحدة (من حياتي) .

٢٩١ـ لقد وطئت قدماي ساحة مدينتي بلازهو (ولا خيلاء) [٣٩] ،

٢٩٢ـ لم يرتفع صوتي (أبدا) ، وكلامي كان همسا .

٢٩٣ـ لم أرفع رأسي ، بل أطرقت ببصري للأرض ،

٢٩٤ـ لم أؤد فروض العبادة كما يؤديها حتى العبيد في صحبة رفاق [٤٠]

٢٩٥ـ ليت الإله الذي نبذني يمدُّ لي (يد) العون،
٢٩٦ـ وليت الإلهة التي (تخلت عني) تشملني برحمتها،
٢٩٧ـ لأن الراعي «شمش» يهدي الناس كإله[٤١].

الهوامش

(١) أي كان أصغر أخوته.
(٢) أو عقلك وقلبك..
(٣) هو نهر الموت في العالم السفلي.
(٤)ربما كانت المصادفة أو القدر هي الكلمة الأصلية في مكان الكلمة المطموسة.
(٥)أي ذهبت طمأنينتي واستقراري.
(٦)هكذا في ترجمة لامبيرت، ولعلها الخمر بوجه عام أو الجعة بخاصة.
(٧)حرفيا: إن فمي مراقب.
(٨)ربما كان المقصود من هذا التعبير المجازي: أنك جعلت حكمك الصائب يضرب كالأعمى في التيه.
(٩)لعل المعذب يقصد هنا أنه تابع إقالة الصديق بانتباه.
(١٠)نوع من الحمر الوحشية.
(١١)أي الكاهن الذي يبلغ الناس بإرادة الآلهة.
(١٢) أو من الطحين تقدمه للآلهة لتسكين غضبهم
(١٣) أي باركها بتقواه... والإلهة مامي المذكورة في السطر (٥٣) أو مامه وماميتو هي إلهة أكادية من آلهات العالم السفلي وإحدى زوجات نرجال - إله العالم السفلي - وتجسد في الأصل القسم كما تقوم بدور القاضية وتقرر مصير البشر المحتوم، ولا علاقة لها بالإلهة الأم ماما...
(١٤)أو المقعد الكسيح. ومن الواضح أن الذين هم أسوأ منه قد قدموا عليه أو شغلوا المنصب الذي كان يشغله.
(١٥) لعل المقصود هو الشرائع والأحكام السديدة.
(١٦)أي بعيدة خافية وعميقة غامضة كالسماء.
(١٧)ربما كان المقصود أنها تعجز البشر وتستعصي عليهم لبعدها عنهم.
(١٨)الكلام عن البشر، ولعل المقصود هو الموضوعة أو الثيمة «الأساسية التي تؤكد أن فكرهم ضيق محدود (كما قال «جوته» في قصيدة الهجرة من ديوانه الشرقي)
(١٩) سأطؤها بقدمي...
(٢٠)أي سيدع ماءه يجري، والمعنى غامض على كل حال... وهو في ترجمة بفايفر: دعني أحفر نبعا، وأطلق ماء..
(٢١)أي سيطرق كل سبيل بحثا عما يسدُّ رمقه...
(٢٢)في الترجمة العربية عن «لابات»: سأعود إلى بيتي. وفي تقديري أن هذا تصرف يتنافى مع سياق النص. وترجمة بفايفر أقرب إلى ترجمة لامبيرت التي نعتمد عليها: دعني أدخل كالشحاذ.
(٢٣) أي أن السعادة والرخاء والهناء قد ابتعدت عنه، وزادت كربته وغربته الاجتماعية والنفسية والكونية إلى حد تعطيل إرادة الحياة والامتناع عن الإنجاب كما سيرد في السطور التالية... وترجمة بفايفر «ص ٤٤٠ من كتاب بريتشارد» تورد هذا السطر على النحو التالي: العقد: الجمال الذي تلهفت عليه...

(٢٤) واضح من هذه المقطوعة المليئة بالفجوات أن «المغترب» المعذب يحتج على السنن الطبيعية «من زواج وإنجاب»، متعللا بأن الغدر سنة الحياة الطبيعية، أن وحوش البشر يمكن أن تفتك به وبأبنائه مثل الوحوش الطبيعية سواء بسواء . . . ولنا أن نسأل أنفسنا هنا ـ مع الانتباه بطبيعة الحال إلى الفوارق الهائلة في السياق التاريخي والاجتماعي والفكري . . . الخ ـ هذا السؤال: ألا يذكرنا هذا بفلسفة شوبنهور عن ضرورة تعطيل إرادة الحياة ونفيها أو تأجيلها وإسكاتها على الأقل في لحظات الإبداع الفني؟ لست ممن يحبذون أمثال هذه المقارنات «راجع التمهيد!» ولكنني مع ذلك لم أستطع أن أقاوم إغراء السؤال!.

(٢٥)لعل المقصود هو الجائع والمعدم المحروم الذي اعتاد العيش على قضم النباتات، فأصبح يأكل كما يأكل النبلاء والسادة.

(٢٦)قارن هذه المقطوعة، أو ما بقي منها، بشكوى «ايب أور» وما انطوت عليه من تفجع على انقلاب القيم والأوضاع الاجتماعية في فترة الاضطرابات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي سبقت قيام الدولة الوسطى في مصر القديمة.

(٢٧)تفسر ترجمة «لابات» ضمير الغائب بأنها هي الموسيقى التي كانت تتبع خطاه. ومع أن هذا اجتهاد مقبول وشائق، إلا أن المتبقي من النص لا يساعد عليه. والواضح من سياقه أن الصديق الحكيم يعزي صاحبه المبتلى بأن الأوغاد الذين اكتنزوا الثروات الطائلة بطرق غير مشروعة مآلهم إلى الخراب والهلاك. ومع ذلك يبدو من المقطوعة التالية أن عزاءه لم يكن مقنعا، لأن واقع الحال على أيامه لم يكن أقل قسوة مما هو عليه، في أيامنا (بعد أن أوشك شطار العصر أن يمسكوا بمقاليد كل شيء، ويحكموا على العاملين في صمت باليأس والموت كمدا، ويتطاولوا على أمور الثقافة والفن والعلم بغير معرفة، ولا ضمير، حتى لم يسلم الدين نفسه من أذاهم واستغلالهم له)

(٢٨)أو كالعُتُلّ الزنيم

(٢٩)أي للفقراء والمحتاجين، وتأمل حاضرنا على ضوء السطور التالية.

(٣٠)أي أن عقل الإله أو قلبه بعيد عن البشر بعد أعماق السماوات. ويلاحظ تكرار هذا المعنى، بألفاظه نفسها تقريبا، على مدار القصيدة.

(٣١)هي أخت الإله إنليل «إله الهواء والعواصف» وخالقة البشر.

(٣٢)المقصود من سياق النص ومن أبيات سابقة أن المولود البكر أضعف صحة من الأبناء الذين يأتون بعده.

(٣٣) ربما كان المقصودون هم سادة الشعب وعظماءه الذين تمرسوا على القتل والظلم.

(٣٤)هو أحد أسماء الإله إنليل.

(٣٥)أي جبلها وسواها كما يفعل صانع الفخار الذي «يقرص» الطين، وزولومار اسم آخر للإله إيا. (٣٦) أي النطق بكلام مرتبك منحرف عن جادة الصدق والصواب، ويلاحظ أن افتراء الكذب والغيبة والنميمة من أرذل الرذائل عند سكان أرض الرافدين القدماء كما تشهد على هذا كل نصوص الحكمة.

(٣٧)أي يسيئون معاملته كأنه لص، لا لشيء إلا لأنه فقير (قارن هذا بما يحدث اليوم!)

(٣٨)أو يخمدون أنفاسه كما تخمد الشعلة الملتهبة.

(٣٩)أي مشى في ساحات المدينة دون أن يحدث ضجة أو يلفت أحدا إليه.

(٤٠)أي لم أتحذلق كما يفعل العبيد بين زملائي، ولم أتظاهر بالتدين شأن المنافقين.

(٤١)يلاحظ أن الإله شمش كان إله العدل بجانب كونه إله الشمس. ولذلك سمي الراعي وشمس

الشعوب بسبب ما كان يتمتع به من شعبية كبيرة . ويحتمل أن يكون الكاتب قد أضاف هذا البيت الأخير الذي لا ينسجم مع البيت السابق عليه ولا مع المعنى العام للنص لكي يتسنى له إرسال القصيدة إلى الملك بغية استرضائه أو تملقه . وقد كان الملك في تقاليد أدب المناظرات عند السومريين هو الذي يقوم في الغالب بدور الحكم في المنازعات التي كانت تنشب بين المتناظرين . .

حوار السيد والعبد

تقديم

ماذا يفعل الإنسان عندما يجد أن القيم قد فقدت قيمتها، بعد أن كانت حية ومؤثرة على عهد الأجداد والأسلاف؟ وكيف يتصرف وهو يرى حضارته المأزومة تتحشرج في صدرها الأنفاس الأخيرة، ويتزاحم عليها النمل والسوس الذي ينخر في أصلها وجذورها، والجراد الذي يلتهم الخضرة من فروعها وأوراقها، فلا تملك الطيور المبدعة إلا أن تهجر الأعشاش التي بنتها، وتأوي ـ يائسة أو مترفعة ـ إلى حزنها وصمتها؟ وعندما ينظر هذا الإنسان ـ الذي تحول إلى شاهد أمين على زمنه وأهله ـ فيهوله الاضطراب والخلل في كل شيء، ويفزعه خلو الساحة لعقارب الخسة والغدر، وكلاب السلب والنهب، وقرود الوصولية والانتهازية، أيبقى أمامه إلا أن يصرخ ويحذر وينذر، أو يسقط في الهاوية التي تتعطل فيها إرادة الحياة، وتُشلّ القدرة على الاختيار والمبادرة والفعل الحر؟ وهل نعجب عندئذ حين نجده غارقا في القنوط والتشاؤم، أو سادرا في العبث والسخرية، أو فاتحا ذراعيه لاحتضان الموت الذي يلتمس فيه المعنى الأخير بعد أن غاب المعنى عن كل شيء؟

ذلك هو مضمون هذا النص المذهل المحير الذي انحدر إلينا من بابل القديمة (نحو الألف الأول قبل الميلاد). ربما لم يقصد الكاتب الذي دوّنه أو نسخه إلى هذه المعاني التي أشرت إليها. وربما أكون قد تسرعت بتأويله وتفسيره ـــ وفي كل تفسير شيء من ذات المفسر ووجهة نظره ووقع عصره وبيئته وحياته على

شخصيتـه! . ولكنك ستخرج مـن قراءتـه بأن هـذا الكاتـب أو الناسخ المجهـول شديد الحساسية لمحنة تاريخه وحضارتـه، وأن هذه الحساسية المفرطة قد انعكست على الحوار الذكي البديع بين السيد البابلي وعبـده، بحيث جعلت منه نصا دراميا مغرقا في التشاؤم والقتامة أو في الدعابة والسخرية .

لنبـدأ الآن في عرض هـذا النص قبل الحديث عن عصره وظـروف نشأتـه، والنصـوص التي تتصل به من قـريب أو من بعيـد، والدلالات والمعـاني التي يمكن أن نستخلصها منه .



١ ـ هـاهو ذا السيد ـ بعد أن استولى عليـه الملل أو خيَّم عليه الصمت ـ يتخذ قـراره المفاجىء فيهتف بعبده أن يجهـز مركبته ليتجـه إلى القصر. ولسنا ندري في الحقيقـة شيئا عن هـذا السيد المجهول، ولا نستطيـع أن نقطع بأنه كـان أحد النبـلاء الإقطاعيين، أو أحـد رجـال السلطة أو البـلاط، أو مجرد كاتب أو ناسخ لوثائق القصر الـذي يسكنه الملك الذي كان نائب الإله على الأرض . وكل ما نعلمه من قراءة النص أن العبد المطيع يسرع إلى موافقة سيده على قراره . ولا يكـاد يمضي لإعداد المركبة حتى يستـوقفه السيد الـذي عدل فجأة عن القرار كما اتخذه فجأة! والمهـم أن العبـد المسكين يصادق في الحالين على رأي سيده، ويزين له محاسن أو مساوىء فعله وعدم فعله :

ـ أيها العبد . أنصت إليّ .

ـ هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

ـ أسرع وأحضر المركبة وأعدها لأذهب إلى القصر.

ـ اذهب ياسيدي . اذهب، سأكون تحت تصرفك .

ـ لا أيها العبد . لن أذهب للقصر. لن أذهب أبدا .

ـ لا تفعل ياسيدي. لا تفعل.

ربما يرسلك . . (فجوات بالنص ويحتمل أن تكـون الكلمة أو الكلمات الناقصة عن إله معين).

ربما تسير في طريق لا تعرفه.

(و) ربما تتألم (أو تندم) على ذلك ليل نهار.

٢ ـ ويتراجع السيد عن عزمه على الذهاب إلى القصر. لعله قد فكر فيما قاله عبده المخلص وتذكر مـاسبق أن عاناه من متاعب لا نعرف طبيعتها، أو تذكـر ندمه على زيـاراته للقصر وتجاربه مع صـاحبه وأعوانـه وجلسائه وخدمـه وحشمه فشحبت خدود عزيمتـه، وانتقل إلى رأي آخر تحت تأثير جوعه وعطشه:

ـ أنصت إليّ أيها العبد.

ـ هاأنذا ياسيدي، هاأنذا.

ـ أسرع بإحضار الماء لأغسل يدي حتى أتناول غدائي.

ـ تغدَّ يـا سيـدي. تناول طعـامك مـرة ومـرة، فذلك يـريح الـذهن من متاعبه.

و«شمش» نفسه يرعى من يطهر يديه.

ـ لا ياعبدي. لا. . لن آكل. لن أغسل يدي.

ـ لا تأكل ياسيدي. لا تأكل.

الجوع والأكل. العطش والشرب. ماذا أفاد منها الإنسان؟

٣ ـ لم يستطع السيد أن ينفـذ رغبتـه في الأكل والشرب، إذ يبدو أن فـراغ سأمه كان أكبر من فراغ جوفه! بل إن إهابة العبد البارع باسم «شمش» ـ وهو إله الشمس والعدل الذي كان مقربا مـن قلوب الناس، كما يقال إنه هو الذي

أوحى لحمورابي (من نحو ١٧٩٢ ــ إلى نحو ١٧٥٠ ق. م) بتشريعه المشهور ـ لم تقـو على إقناعـه بـالإقبال على الطعـام الـذي تهيأ العبد لإعـداده. بل لعل العبارات الأخيرة التي خـرجت من فم هذا العبد الحكيم أن تكون قـد ثنته عن عزيمتـه المتخاذلـة وغذت نـار تردده بـوقود جـديد. ولهذا يثـب وثبة جـديدة ليقتنص خاطرة جديدة يمكن أن تحرره من القعـود في بيته فريسة للملل الذي استبد به ومنعه من سد حاجته الضرورية لإشباع وحش الجوع. فإلى أين تؤدي به الوثبة الجديدة؟

ـ عبدي! أنصت إليّ.

ـ هاأنذا ياسيدي. هاأنذا.

ـ أسرع! أسرع! أحضر المركبة وأعدها للرحيل.

أريد أن أمضي للخلاء ـ للريف المفتوح.

ـ اذهب ياسيدي. اذهب.

فالصياد يملأ جوفه.

وكلاب الصيد ستكسر عظام الفريسة.

وصقر الصياد سيهبط عليها (. . . . .)

والحمار الوحشي سيعدو مسرعا (. . . . .)

ـ لا يا عبدي. لا. .

ـ لن أمضي للخلاء. لن أمضي للصيد.

ـ لا تفعل يا سيدي. لا تفعل.

إن حظ الصياد متقلب،

كلب الصيد ستنكسر أسنانه.

وصقر الصياد سيرجع إلى (عشه).

والحمار الوحشي سيهجع (أو يأوي) إلى حظيرته في الجبال.

٤ ــ هل أقنعه العبـد بعبث الفكـرة وبطـلان المحاولـة؟ وهل أفلح في تجريد متعة الصيد التي طالما انـدفع إليها من كل قيمتها؟ إن صح كما قلنا أنه كان من النبلاء البابليين الذين يقضون أوقات لهوهم وفراغهم في التلذذ بها لابد أن عبـارة العبد الساخر لم تصل بـه فحسب إلى حد الزهـد في هذه المتعة، بل أوقفته على شفا حفرة العدمية التي تزول عندها قيمة كل القيم، حتى ليوشك على السقوط فيها لولا أن يتـدارك نفسه ويفكر في فكرة طارئة ربما تنجح في انتشالـه منها. ولكن هل تنقـذه هذه الفكرة حقـا أم توشك بدورها على رميه في حفرة أخرى؟

ـ أيها العبد. أنصت إليّ.

ـ هاأنذا ياسيدي. هاأنذا.

ـ قررت أن أكون أسرة وأنجب أطفالا.

ـ افعل يـاسيدي. وليكن لك أطفال، فـالرجل الذي يبني بيتـا (أو يكون أسرة) إنما (. . . . . . . فجوات واضطراب شديد في النص).

٥ ـ تخلى السيد المتردد عن عزمه على تكوين الأسرة وآثر السلامة في أحضان العزوبة، بعـد أن قلب المسألة على وجوهها وتـراءت له في لمح البصر الأخطار المخيفـة التي كـاد أن يتردى فيهـا. ولهذا نـراه يسرع بـالـرد على عبـارة عبـده والاعتراف بصدق حكمته وبعد نظره:

ـ إن الباب سيسمى الفخ!

والإنسـان الـذي يتـزوج يلقي بنفســه بين أحضـان جـلاده (أو معـذبـه ومضطهده) ولابد أن يستسلم. . ويرضى.

ـ إذن فاستسلم ياسيدي.

كوّن أسرة وابن بيتا.

ـ لا. . لن أفعل. لن أبني بيتا.

ـ لا تفعل ياسيدي. لا تفعل.

فمن يسر على هذا الطريق يهدم بيت أبيه(؟)

وتنقطع تحذيرات العبد وتنبؤاته السوداوية التي توقعنا أن يسترسل فيها، كما انقطع من قبل سيل كلماته الذي بدأ يتدفق لتشجيعه على الزواج. ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون النص قد سقطت منه عبارات عن اللجوء للمحاكم بسبب المشكلات الزوجية، كما يقدم بديلا عن الحوار المبتور هذه السطور التي جاءت في لوح آخر على هذا النحو الذي لا يضيف شيئا مهما ولا جديدا:

ـ الزم الصمت يا سيدي. الزم الصمت.

ـ لا ياعبدي. لن أصمت. لن ألزم الصمت.

ـ لا تصمت ياسيدي. لا تصمت.

إلا إذا فتحت فمك فسيقسو عليك مضطهدوك.

٦ ـ ويبدو أن السيد لم يقتنع في هذه المرة بنصيحة عبده الماكر أو الحكيم.. فكيف يرضى بالسكوت ويلوذ بالصمت إزاء أسراب العصافير أو الغربان التي تنوشه وتلح عليه مناقيرها الخضراء أو الصفراء بأفكار جديدة؟ وكيف ينفض يديه من كل فعل، مع أن ضميره يفور كالأتون الملتهب، ويمور بخواطر تنهال عليه أو تتصاعد شرارتها التي تحثه على الفعل؟ إن الإخلاد إلى الصمت لابد أن يكون مهينا إلى أبعد حد. فليكسر شوكة هذا الصمت المهدد كالموت، بالفعل الوحيد الذي يوقفه ويرد إلى نفسه الثقة المفتقدة والعزم الجبار على الإقدام على أخطر فعل ممكن. نعم! فليقدم على الثورة، وليقد هذه الثورة المدمرة بنفسه:

ـ أنصت ياعبدي . . أنصت .

ـ هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

ـ سأقود ثورة .

ـ قد ثورة ياسيدي .

إنك إن لم تفعل

فمن أين تأتي بملابسك؟

من يساعدك على ملء بطنك؟!

ـ لا ياعبدي . لن أقوم بثورة .

لن أفعل أبدا .

ـ لا تفعل ياسيدي . لا تفعل .

فالثائر (من يقود ثورة) إما أن يقتل أو يسلخ جلده .

أو تسمل عيناه .

أو يلقى القبض عليه .

أو يرمى في السجن .

٧ ـ لا شك أن القارىء الحديث ستصدم مشاعره في هذه الثورة العجيبة التي تقف عند حد الحصول على الملبس وملء المبطن! فالثورة في المفهوم الحديث انقلاب جذري في البناء الاجتماعي والاقتصادي الشامل ومايسمى بقوى الإنتاج، يتبعه بعد أجل قصير أو طويل انقلاب آخر في علاقات الإنتاج ومايسمى بالبناء الفوقي من قيم ونظم أخلاقية وقانونية ومعرفية وأدبية وفنية . . إلخ ولما كان النص لا يسمح بتكهن أسرار تلك الثورة التي أزمع السيد على قيادتها، فإننا مضطرون إلى الوقوف أمامها حائرين . ولعل السيد نفسه قد عدل عن مشروعه الجسور وقدر مخاطره المهلكة التي أفصح عنها

العبد بعبارات واقعية لا تخلو من التشاؤم والسخرية معا . ولعله بعد أن هدأت ثورته الانفعالية العابرة أن يكون قد عاوده الحنين إلى صدر الحبيبة أو المعشوقة ليطفىء فيه همومه ، ويستعيض به عن اللجوء إلى حضن الزوجة الذي يمكن أن ينبت أشواك المشاكل والخصومات أمام المحاكم :

ـ أنصت يا عبدي ! أنصت !

ـ هاأنذا ياسيدي . هاأنذا .

ـ سأعشق امرأة ياعبدي .

ـ اعشق ياسيدي . اعشق .

فالعاشق ينسى الحزن ويطرد خوفه .

ـ لا يا عبدي . لن أعشق امرأة .

ـ لا تعشق ياسيدي . لا تعشق .

فالمرأة جحر أو حفرة .

هاوية ، فخ ، مصيدة .

المرأة خنجر حديدي مسنون يقطع رقبة الرجل .

٨ ــ هكذا ضاع الأمل في الحب والعشق المشروع وغير المشروع . . فسرعان ما يرجع السيد من حلمه بالراحة على صدر الحبيبة ، أو المتعة بين ذراعي المعشوقة ، إلى هجير يأسه وقلقه وتردده . هل يمكن أن ينقذه من لفح الهجير إلا مظلة الإيمان؟ وإلى أين يثوب «الابن الضائع» إلا إلى رحمة الإله؟ لقد عرفت الحضارة البابلية في تاريخها الطويل فترات من الشك واليأس كان فيها البابلي الممتحن بالأمراض والأرزاء يتصور أن الآلهة الكبرى قد هجرت مدينته أو غضبت عليها ، وأن «إلهه الخاص» الذي كان يبارك بيته ويرعى أهله وذويه قد أعرض عنه لذنب جناه أو لذنب لا يعرفه . ولهذا كان يسارع إلى استرضاء آلهته وتقديم

الأضحيات لها، واثقا من أنها ستلطف بعبدهـا المطيع الذي لم يقصر في خدمتها وتقديـم الطعام والشراب إليها، والـذي لا يفهم حكمتها الخافيـة ولا يطلع على أسرارها. بيـد أن هذا العبـد الخاشع الخاضع كان في بعض الأحيـان يوشك على الثورة على آلهته ويعلن ـ إلى حد التجديف ـ عن سخطه وغضبـه لأنها أنزلت به عقوبة لم يستحقها، وجازته على صلاحه وتقواه بألوان المرض والفقر والبلاء التي لم يقترف في رأيـه جرمـا يبررهـا. وقـد يبلغ التجديف والثـورة في لحظـات اليأس الفردي والجماعي إلى حـد أن يتصور أن الآلهة نفسهـا محتاجـة إليه كما هـو محتاج إليها، وأنها يمكن أن تركض وراءه لتسترضيه، وتتوسل إليه أن يتـذكرها بتقدماته حتى لا تهلك جوعـا وعطشا. . ! ومن الضروري أن نعـرف شيئا عن هـذا كله ـ قبل أن نفـاجأ بصدور هـذه العبارات البشعـة من العبـد الذي خـرج فجأة عن حكمته، وراح يتكلـم عن الطاعـة والعبادة كـلام تاجـر يبادل صفقـة بصفقة! فلنسمع مايقوله السيد قبل أن يرد العبد عليه.

ـ أنصت لي يا عبدي. أنصت لي.

أسرع أسرع. أحضر ماء لأغسل يدي حتى أضحي لإلهي.

ـ ضح ياسيدي. ضح وقدم قربانك لإلهك.

ـ إن من يقدم الأضاحي لإلهه سيُسرُّ للصفقة التي يقوم بها،

إنه يبادل قرضا بقرض،

ويرد دينا بدين.

ـ لا ياعبدي. لن أضحي لإلهي.

ـ لا تضح ياسيدي. لا تضح.

على إلهك أن يسعى وراءك كالكلب سـواء سألـك أن تقدم له الطقوس

أو طلب منك أن تؤدي له الفريضة أو أي شيء آخر.

٩ ــ والظـاهـر أن السيـد كـان أكثـر اعتـدالا من عبـده، فلم يمض في التجديف إلى الحد الذي صوره له، ولم يشـأ لصوته أن يشرد في كل درب تاه فيه صداه. ولهذا نلمس بقية من تدينـه في اتجاهه إلى الأرض والناس بعد أن تصور أن السماء والآلهة قد حولت قلـوبها وعيونها عنه. وإذا كان قد تـردد عن مبادلة إلهه الخاص قرضا بقرض، فهو يفكر الآن في إقراض الناس والتصدق عليهم. هل كـان المساكين الـذين ينوي أن يحسن إليهم من سكـان ضيعته والعـاملين فيها؟ أم كان ينتظر من عطائه لهم أن يعوضـه ويعزيه عن العطاء الذي ضن به على الآلهة؟ وهل نفهم من هـذه الصدقـة المفاجئـة أنه كـان بخيلا على هـؤلاء المساكين أو قاسيـا في معاملته لهم شأن أي إقطاعي مستغل على مـر التاريخ؟ أيا كـان الأمر فإن السيد المتقلب المزاج يقـرر أن يعطي، ثم لا يلبث أن يتراجع عن قراره كما فعل أكثر من مـرة، كما أن العبد البصير بطباعه أو السـاخر منها مر السخرية يذهب معه في كل اتجاه إلى أقصى مداه:

ـ أنصت يا عبدي.

ـ هاأنذا يا سيدي. هاأنذا.

ـ سأقرض الناس يا عبدي (سأعطي المساكين).

ـ أقرض يا سيدي. أقرض.

فالمحسن (أو المقرض) يبقى قمحه هو قمحه (تزداد غلته) ويربو مكسبه.

ـ لا ياعبدي. لن أقرض أحدا.

لن أفعل هذا أبدا.

ـ لا تفعل ياسيدي. لا تفعل.

فالإقراض (أو الإحسان) كالعشق.

واسترداد القرض مثل إنجاب الأطفال.

سيأكلون قمحك ويضبون اللعنات عليك.

ويسلبون (ك) الفوائد التي جنيتها.

هنـاك قـراءة بـديلـة للحـوار الأخير لا تختلف عنـه في المعنى العـام وإن أوضحت بعض ما غمض فيه وأشارت إشارة محددة إلى قرية ـ أو ضيعة ـ وإلى فقرائها الذين لا يفترقون في جحودهم عن الناس المذكورين في النص السابق . وتقتضينا الأمانة إيراد هذه القراءة البديلة .

ـ أنصت لي ياعبدي . أنصت لي .

ـ هاأنذا يا سيدي . هاأنذا .

ـ سأتصدق بالطعام على أهل قريتي (ضيعتي) الفقراء .

ـ تصدق ياسيدي . تصدق .

من يتصدق يزدد محصوله في الغلة .

ـ لا ياعبدي . لن أتصدق على فقراء القرية .

ـ لا تفعل ياسيدي . لا تفعل .

سيأتون على قمحك

ثم يصبون اللعنات على رأسك .

١٠ ـ وتأتي الفقرة التـالية من الحوار مختلفة عما سبقها من فقـرات . فالسيد لا يتراجع تماما عـن قراره الأخير، أو على الأقل لا يكتفي به ، وإنما يـوسع من دائرته ليمتد العطاء إلى بلده بأكمله ولا يقتصر على أهل قريته أو ضيعته . ولا نكـاد نسأل أنفسنـا : كيف تحول من البخل والشح إلى الكـرم والإيثـار، حتى يرجع إلى عادته القديمة ويقـرر ـ إن صح أنه قادر على اتخاذ قرارا! ـ أن يمسك يـده عن العطاء ، كما يكتشـف أن هذا «العمل الـوطني» شأنـه شأن غيره من الأعمال التي لم ير فيها نفعا ولا قيمـة ، ولم يشعر أنها تستحق منه غير الإهمال :

أنصت لي ياعبدي. أنصت لي.

ـ هاأنذا ياسيدي. هاأنذا.

ـ سأقدم خدمة (عامة) إلى بلدي.

ـ قدم ياسيدي. قدم.

من يفعل ذلك يبارك مردوخ عمله (حرفيا: توضع أعماله في حلقة مردوخ).

ـ لا ياعبدي. لن أقدم خدمة إلى بلدي.

(أو لن أتبرع لبلدي بشيء).

ـ لا تفعل ياسيدي! لا تفعل!

اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك وانظر إلى جماجم الأعلين والأدنين.

من كان الظالم منهم (أو المسيء).

ومن المظلوم (أو المحسن)؟

من كان الشرير ومن كان الطيب؟

١١ ـ هكذا وصل العبد إلى الغاية من حواره مع سيده، وبلغ ذروة اليأس من أن يستقر على قرار أو يقدم على عمل. لقد صبر معه صبرا لا مثيل له، فأخذ يبين له محاسن كل اختيار انتهى إليه، حتى إذا عدل عنه راح يسلط الضوء على مساوىء ضده. هل كان كل همه أن يرضيه ويظهر له طاعته، أم كان في كل الأحوال يسخر منه ومن حضارة فقدت القدرة على الاختيار والمبادرة، وهوت إلى حضيض العدمية التي لا تعدو أن تكون شكلا من أشكال الموت. إن هذا السيد الذي يمثل واحدا من النخبة المثقفة أو الحاكمة قد استوت لديه كل الأشياء والأعمال، وتساوت في تفاهتها وبطلان قيمتها.

ومع أنه يتحمس لكل فكرة جديدة تخطر على باله، إلا أن هذه الفكرة تلحق بغيرها في مستنقع السأم واللامبالاة، وكلتاهما صورة من صور الفراغ المميت أو الموت الفارغ من كل معنى و فعل. ولا شك أن هذا السيد يذكرنا اليوم بذلك الحمار المشهور في تاريخ الفلسفة باسم «حمار بوريدان» (نسبة إلى الفيلسوف والعالم الطبيعي الفرنسي الذي مات نحو سنة ١٣٥٨م، واهتم بمشكلة حرية الإرادة، واقترن اسمه بهذا الحمار الذي أصبح رمزا للتردد القاتل وانعدام حرية الاختيار إزاء بديلين يعجز عن تفضيل أحدهما على الآخر. فالحمار المسكين يموت جوعا لأنه يجد نفسه أمام حزمتين متساويتين من العلف موضوعتين على مسافة متساوية دون أن يتمكن من اتخاذ قرار باختيار أحد البديلين ليشرع في التهامه!

وإذا كان السيد يقفز طوال الحوار من انفعال إلى انفعال دون أن يصمم على فعل واحد، فإن العبد على النقيض من ذلك يتابعه على كل طريق ينوي السير عليه ببرود لا مزيد عليه، ويساعده هذا البرود في بعض الأحيان على تأمل الموقف تأمل الحكيم القديم الذي يطل على الحياة والأحياء من شرفة برج ميتافيزيقي عال. وتنفذ هذه الحكمة إلى قلب المأساة الإنسانية في الفقرة. الأخيرة من الحوار على نحو يذكرنا بمشهد المقبرة المشهور في مسرحية هاملت لشكسبير: اصعد فوق أكوام الخرائب وتمش هناك، وانظر الجماجم الأعلين والأدنين. من كان الظالم منهم ومن المظلوم؟ من الشرير أو الخيّر؟ إنهم جميعا منسيون في مدن منسية. وستصبح بعد أجل يطول أو يقصر واحدا منهم. فلماذا تعذب نفسك ــ وتعذبني معك! ــ باللهاث وراء لذات لن تعُقِب غير الألم والندم، بل لن تنتهي - ونحن معها - إلا إلى التراب؟!

هل يمكن أن يكون العبد قد فكر في شيء من هذا أو حاول التعبير عنه بالوسائل المتاحة آنذاك؟ أم أننا «نسقط» عليه مشاعرنا وتجاربنا وأساليب

تفكيرنا ورؤيتنا للعالم والإنسان؟ أيا كان الأمر فإن النهاية المحتومة لانعدام حرية الإرادة أمام انعدام كل القيم لابد أن تكون هي حتمية النهاية. ولا يبقى مفرّ من اختيار الموت بعد أن عجز الطرفان عن الاختيار. وهاهي ذي المقطوعة الأخيرة تختم الصراع الذي طال بين الطرفين:

ـ أنصت ياعبدي. أنصت!

ـ هاأنذا ياسيدي ـ هاأنذا.

ـ ما الخير إذن؟

ـ الخير؟ أن يدق عنقك وعنقي.

الخير؟ أن تُلقى في البحر وألقى فيه.

ثم يختم الحوار الدرامي «بالحكمة البابلية» التي نجدها تتكرر بالكلمات نفسها على وجه التقريب في ملحمة جلجاميش الشهيرة وفي النصين اللذين درسناهما على الصفحات السابقة. لنترك العبد يستطرد بعد السطرين السابقين مباشرة فيقول:

ـ من ذا الذي طالت قامته حتى صعد إلى السماء؟

من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي (أو احتوى العالم بذراعيه).

ويبدو أن السيد يعود للمرة الأخيرة إلى تهوره فيقول:

ـ لا ياعبدي. سأقتلك وأرسلك أنت أولا إلى هناك.

ـ فيجيب العبد بهدوئه المعهود، وربما بابتسامة لم يستطع الكاتب أو الناسخ أن يسجلها على اللوح الذي عثر عليه مع كنوز أخرى من ألواح التاريخ والقانون والأدب والحكمة البابلية في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال (من نحو سنة ٦٦٨ ـ ٦٢٧ قبل الميلاد):

ـ لن يحتمل سيدي العيش بعدي ثلاثة أيام.

***

هكـذا ينتهي هـذا النص «الـدرامي» من بـابل القـديمـة. لا شك في أن القارىء قد أحس من سطوره الأولى بـالطابع الدرامي الذي يتغلغل في الحوار الحي المتوثب، والصراع بين فكرة تطارح فكـرة، وحجة تقارع حجة، ووجهة نظر تحاول أن تنتصر على وجهة نظر مخالفة. وإذا كان هذا الحوار يفتقد الكثير من مقـومـات العمل المسرحي وتطـوره التقليـدي المألـوف، فـإن شخصيـة المتحاورين ممتلئـة بالحيـاة والحركة على خشبـة مسرح ذهني نستطيع أن نتمثله ونشارك فيه. والأهم من ذلك أن شخصية مؤلفه الأصلي واضحة في كل سطر من سطوره. فهـو بجانب موهبته في الحوار يفيض بـالعاطفة العميقة والـذكاء الدقيق، ويكشف عن حساسيته المرهفـة للنبضات الأخيرة في أنفاس حضارته التي انتفت فيها القيم، وأصبح الاضطهـاد وظلم الأبريـاء حدثا يـوميا لا يثير الدهشة والغضب بقدر ما يدفع الناس إلى الصبر والتسليم.

بيد أن النص يطرح علينا مشكلـة ربما لا نصل فيها إلى رأي قاطع. فنحن إن أخذناه مأخذ الجد تحتم علينا أن نعتبره نصا يـدل على تشاؤم كاتبه أو كتابه كما يعكس روح التشاؤم والاكتئاب في عصره، فكيف نـوفق في هذه الحالة بين هذا التشـاؤم القائم وبين روح المرح والسخـرية التي تتـلألأ فيه خلـف غشاء الشك واليأس والـلامبالاة، وتـوشك أن تجعل منه بـالمفهوم الحديث سخـرية مسرحية قصيرة (أو فـارص Farce) تتهكم على الأوضاع الاجتماعيـة والمعايير الأخلاقية والقـانونية السائدة؟! هل يمكن أن يجتمع الحزن والدعـابة ويمتزج اليأس بالسخرية في نسيج واحد؟ الحق أن هذا أمر غير مستغرب، وهو الواقع الذي يشهد عليه تـاريخ الكوميديا والكوميديين العظـام من أرسطوفانيس إلى أصحـاب الكـوميـديـا السـوداء في عصرنـا الحاضر. وإذا صح أن المضمـون الأساسي للحـوار كله هـو بطلان القيم وانتفـاء الشروط اللازمـة للحياة الخيّرة الفاضلـة، وشعور الإنسـان بأن كل الأشيـاء والأفعال لم تعد تستحـق اهتمامه

(وهذا هو رأي الأستاذ جاكوبسون في الكتاب المعروف ماقبل الفلسفة من ترجمة الأستاذ جبرا إبراهيم جبرا) فمن الصحيح أيضا أن نغمة السخرية هي الغالبة عليه، وأن هذه السخرية جزء لا يتجزأ من روح الشك والتشاؤم والكآبة التي طغت على نصوص أخرى من العصر نفسه أو عصر لاحق، من أهمها مناجاة المعذب لنفسه (وهو المونولوج المعروف باسم «أيوب البابلي» والمشهور بعنوانه المأخوذ من لفظة البابلي في أول سطر فيه وهو «لدلول بيل نيميقي» ــ أي لأمتدحن رب الحكمة ـ أو باختصار بكلمة لدلول) وحوار المعذب أو المضطهد مع صديقه المتدين الحكيم (وهو ــ كما قدمنا ــ النص المعروف عند العلماء بـ (التيوديسية) البابلية نسبة إلى الكلمة اليونانية التي يدل مقطعاها على العدل الإلهي وتبرير وجود الشر والألم والموت في هذا العالم).



قلنا في التمهيد السابق إن المشكلة الكبرى في الأدب والفكر البابلي (بل في الشرق بوجه عام حتى اليوم!) هي مشكلة العدل. فقد ظل البابلي ينظر إلى آلهته التي تجسد الظواهر الطبيعية الخارقة وتشخصها نظرة الإجلال والخشوع والخضوع. فلما بدأ عقله في تصور غاية أخلاقية أو هدف إنساني للكون برزت المشكلات والأسئلة الكبرى: إذا كان مجمع الآلهة ـ الذي يدبر شؤون الدولة أو الأسرة الكونية ــ يحكم العالم بالعدل، فلماذا يتعذب الصالحون والأبرار الخيرون؟ وإذا كان الفرد يستطيع أن يسترد حقه من المحكمة التي يعرض عليها مظلمته، فلماذا لا ينال من الآلهة جزاء تقواه وفضيلته وإخلاصه في أداء الشعائر وتقديم الأضاحي؟ لقد كان بينه وبينهم منذ القدم ــ بل منذ الخلق الأول من الدم والطين! ــ عهد أو عقد يلزمه بخدمتهم وعبادتهم وتدبير طعامهم وشرابهم مقابل أن يمنحوه بركتهم، ويفيضوا عليه وعلى أهله نعمة العافية والرخاء، والخلاص من شياطين المرض والبلاء. فإذا أخلّ الآلهة بهذا

العهد، وأداروا ظهورهم لمدينته، وخرجوا غاضبين من بيته، ووجد المحن تنقض عليه دون ذنب جناه، فلماذا لا يكون من حقه أن يحاسبهم؟ ولماذا لا يبلغ به السخط إلى حد التجديف والتمرد عليهم؟ لابد أن المشكلة قد بدأت مع ظهور الشرائع والقوانين التي تنظم الحقوق والواجبات وتحدد أنواع الثواب والعقاب منذ الأسرة أو السلالة السومرية الثالثة في «أور» (نحو سنة ٢١١٢ ق.م) وبلغت ذروتها في عهد حمورابي (١٧٩٢ ـــ ١٧٥٠ ق.م) ثم استفحل خطرها في العصر الكاسي أو الكشيّ (من نحو ١٥٧٠ إلى نحو ١١٥٧ ق.م) الذي استمر أربعة قرون على وجه التقريب وكان عصر بؤس وفقر وتخلف حكم فيه ملوك أجانب لا حظ لهم من مجد حمورابي، وتفشى فيه إحساس المحكومين بالقنوط والاستسلام. وتجلت أوضح مظاهر القنوط والاستسلام في التشكك والتساؤل عن العدل الإلهي، والشعور بأن التقوى والصلاح لا يضمنان حماية الإنسان من الابتلاء بالفقر والمرض والاضطهاد وغدر الأصدقاء والرؤساء، وأن العقاب الذي يحل بالأخيار والأتقياء لا يقوم على ذنب أو جريمة اقترفها هؤلاء الأبرياء، وإن كان الحكماء يبررونه للتعساء بجهل الإنسان بمقاصد الآلهة وأسرارها الخافية عن عقولهم المحدودة. ويبدو أن الناس في ذلك العصر وبعده كانوا يرون بأعينهم ما يصيب الصالحين كل يوم من أسباب الشقاء والظلم، مما ساعد على شيوع الشك واليأس من عدالة مجمع الآلهة ومن شتى القيم التي فقدت قيمتها.

مهما يكن الأمر فإن هذا الجو السائد في العصر الكشيّ والقرون التي تلته يمكن أن يكون له دور في نشأة النصوص التي ذكرناها والتي يرجح أن بعض أجزائها وأفكارها يرجع إلى عصور ومراحل أقدم منها (والملاحظ أنه ليس لدينا دليل حاسم على زمن تأليفها وإن كان الأستاذ لامبرت يؤكد أن نص «الدلول» يرجع للعصر الكشي ويرجح رجوع الحوار بين المعذب والصديق لعصر لاحق،

ونشأة الحوار بين السيد والعبد خلال الألف الأولى قبل الميلاد). والمهم أن النصين الأولين يدوران ــ كما رأينا من قبل ـ حول شكوى البار التقي الذي يصاب بالمحن والآلام دون أن يعرف ذنبه، كما يؤكدان أن الآلهة البعيدة هي وحدها التي تعرف طريق الخير والشر، وأن الإنسان لا يمكن أن يعرف خطيئته إلا إذا شاءت الآلهة أن تكشف له عن سرها. ومادام الإنسان عاجزا عن معرفة طريق الخير والشر أو معرفة ذنبه وجريرته، فلا عجب أن يقف أمامهم موقف المتهم ويقاسي الآلام نتيجة جهله وعجزه. ولا عجب أيضا ألا تنتهي مناجاة المعذب في النص الأول وحوار المعذب مع صديقه الحكيم في النص الثاني إلى حل أو تبرير شاف لمشكلة الشر، على الرغم من وعيهما الحاد بالظلم الاجتماعي. ولهذا يهوي الثاني في لجة اليأس ويقرر التخلي عن كل المسؤوليات الاجتماعية واختيار حياة التشرد والضياع، بينما يلوح في النص الأول أمل بعيد في أن تخف آلام المعذب مع مرور الزمن، بعد أن بصّره صديقه بحكمة الآلهة وضرورة التسليم بها، وحذره من مغبة التجديف عليها بالتخلي عن النظم والقيم و«المؤسسات» الأخلاقية والاجتماعية المقدسة التي أوجدتها إرادة الآلهة وقدستها وأنزلتها إلى الأرض بعد الطوفان.

***

ونعود إلى نصنا الدرامي فنسأل: هل تلوح فيه بارقة من هذا الأمل البعيد على الرغم من تشاؤمه القاتم أو من سخريته المرة؟

إن المؤلف أو السيد البابلي يفقد الأمل في النهاية في كل شيء وكل فعل، ويرى ـ قبل سليمان الحكيم بقرون عديدة ــ أن الكل باطل وقبض الريح: التقرب من القصر والبلاط ومتع الأكل والصيد، العشق وتكوين الأسرة وإنجاب الأطفال، التصدق على المساكين، والتبرع للصالح العام، ورفع الدعاوى في المحاكم ودور القضاء، حتى الثورة ليس لها طعم في فمه ولا يجد

في نفسه رغبة ولا همة للقيام بها. هل نعجب بعد ذلك إذا فاجأه العبد ـ الذي دأب على موافقته بالدوران الدائم مع قطبي الرحا ـ بأن الخير الوحيد الباقي هو الموت؟! لكن السيد يفاجئنا بدوره برفض فكرة الانتحار والموت بدق العنق أو الغرق! فهل نستنتج من هذا الرفض أنه لم يفطن إلى النتيجة المنطقية الخطيرة المترتبة على تشاؤمه أو سخريته؟ أم أن الأمر كله لم يخرج عن كونه دعابة درامية زادت على حدها حتى فوجئت بنهايتها الحتمية؟

لن يمكننا التوصل إلى إجابة وحيدة عن هذه الأسئلة. فالإشارة السريعة في ختام الحوار إلى عجز السيد عن الحياة ثلاثة أيام بعد موت عبده، وعجزه قبل ذلك عن تصديق فكرة الانتحار، ورفضه أن تكون هي المخرج الوحيد من حيرته، كل ذلك يجعلني أميل إلى القول إن النص يسمح بشعاع من الأمل الذي ينفذ من ظلمات اليأس.

ربما يكون هو الأمل الذي لا تستغني عنه الحياة ـ حتى في لحظات الاحتضار ـ في جيل قادم ينقذ مايمكن إنقاذه، جيل يعيد البناء على أسس جديدة، ويبث الحياة في القيم البالية أو يضع قيما حية باقية.

حوار السيد والعبد

(أو حوار التشاؤم . .)

١ ـ (أيها العبد، أنصت إليّ) .

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٢ ـ (أسرع، أحضر) المركبة وجهّزها[١] لأذهب إلى القصر.

٣ ـ (اذهب ياسيدي، اذهب . .) . . . سيكون لأجلك[٢] .

٤ ـ (. . . .) سيسامحك» .

٥ ـ (لا يا عبد، لن أذهب إلى القصر) .

٦ ـ (لا تذهب) يا سيدي، لا تذهب .

٧ ـ (. . . . . .) . . . سوف يرسلك[٣] (. . . .) .

٨ ـ وسيجعلك تسلك (طريقا) لا تعرفه .

٩ ـ وتقاسي العذاب ليل (نهار) .

***

١٠ ـ «أيها العبد، (أنصت) إليّ» .

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

١١ ـ «أسرع (بإحضار) الماء لأغسل يديّ كي أتناول غدائي» .

١٢ ـ «تغدّ ياسيدي، تغد . فتناول الغداء مرة بعد مرة يريح الذهن .

١٣ ـ (. . . .) وجبة إلهه، إن شمش يشارك الأيدي الطاهرة[٤] .

١٤ ـ «لا (ياعبدي)، لن أتغدى قطعا».

١٥ ـ «لا تتغد ياسيدي، لا تتغد».

١٦ ـ الجوع والأكل، العطش والشرب يصيب الإنسان[٥].

***

١٧ ـ «عبدي، أنصت إليّ».

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

١٨ ـ «أسرع (و) أحضر المركبة وأعدّها لأنطلق إلى الريف»[٦].

١٩ ـ «انطلق ياسيدي» انطلق، فالصياد يملأ جوفه.

٢٠ ـ وكلاب الصيد ستكسر عظام (الفريسة).

٢١ ـ وصقر الصياد سيهبط (عليها)،

٢٢ ـ والحمار الوحشي الذي يعدو مسرعا (. . . .).

٢٣ ـ «لا ياعبدي، لن (أنطلق) أبدا إلى الريف».

٢٤ ـ «لا تفعل ياسيدي، لا تفعل».

٢٥ ـ إن حظ الصياد متقلب:

٢٦ ـ ستكسر أسنان كلب الصيد،

٢٧ ـ (ويرجع؟) صقر الصياد إلى مسكنه في . . . . (الجدار)،

٢٨ ـ (ويلجأ؟) الحمار الوحشي المسرع لمأواه في النجود و(المرتفعات)،

***

٢٩ ـ «أيها العبد، أنصت (إليّ).

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٣٠ ـ «سأبني (بيتا وأنجب)[٧] أطفالا».

٣١ ـ ليكن لك بعض (الأطفال يـاسيدي)، ليكن لك بعض (الأطفال).
(فالرجل الذي يبني) بيتا (. . . . . .).
٣٢ ـ (. . . . . .) باب يسمى «الفخ».
٣٣ ـ (. . . . . .) قوي، ثلثاه ضعيف (متهاو).
٣٤ ـ (. . . . . .) سأحرق، أذهب وأعود.
٣٥ ـ سأستسلم لمعذّبي (الذي يضطهدني).
٣٦ ـ «إذن فاستسلم ياسيدي، استسلم».
٣٧ ـ «كذا، كذا، سأبني بيتا»(٨).
ـ «لا تبن بيتا».
٣٨ ـ فالرجل الذي يتبع هذا السبيل يهدم بيت أبيه»(٩).

***

٣٩ ـ «ياعبد، أنصت لي».
ـ «هاأنذا، ياسيدي، (هاأنذا)»
٤٠ ـ «سأقود ثورة».
ـ «قُد ثورة ياسيدي، قد (ثورة).
٤١ ـ إن لم تقد ثورة، فمن أين تأتي ملابسك؟
٤٢ ـ من سيساعدك على ملء بطنك؟
٤٣ ـ «لا ياعبدي، لن أقود ثورة أبدا».
٤٤ ـ «من يقود ثورة فإما أن يقتل، أو يسلخ جلده.
٤٥ ـ أو تسمل عيناه، أو يلقى القبض عليه، أو يرمى في السجن.

***

٤٦ ـ «أيها العبد، أنصت إليّ».

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٤٧ ـ «سوف أعشق امرأة».

ـ «اعشق ياسيدي، اعشق.

٤٨ ـ فالرجل الذي يعشق امرأة ينسى الحزن والخوف».

٤٩ ـ «لا ياعبدي، لن أعشق امرأة بتاتا».

٥٠ ـ (لا) تعشق ياسيدي، لا تعشق.

٥١ ـ المرأة شرك[١٠] ـ جحر، حفرة.

٥٢ ـ المرأة خنجر حديدي حادّ يحزّ رقبة الرجل».

***

٥٣ ـ «يا عبدي، أنصت لي».

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٥٤ ـ «أسرع، أحضر ماء ليديّ، وقدمه إليّ.

٥٥ ـ لكي أضحي لإلهي».

ـ «ضحِّ ياسيدي، ضحِ.

٥٦ ـ فالرجل الذي يضحي لإلهه يرضى عن الصفقة:

٥٧ ـ إنه يبادل قرضا بقرض».

٥٨ ـ «لا ياعبد، لن أضحي مطلقا لإلهي»

٥٩ ـ «لا تضح ياسيدي، لا تضح.

٦٠ ـ يمكنك أن تعلم إلهك أن يجري وراءك كالكلب،

٦١ ـ سـواء سألك أن تقدم له الطقـوس أو (سألك؟) ألا تطلب النصيحة من إلهك، أو أي شيء آخر».

***

٦٢ ـ «أيها العبد، أنصت إليّ».

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٦٣ ـ «سوف أقدم القروض (كما يفعل) الدائن».

ـ أقرض ياسيدي، (أقرض).

٦٤ ـ فالـرجل الذي يقرض (كما يفعل) الدائن ـ يبقى قمحـه هو قمحه، بينما تزداد فائدته زيادة عظيمة».

٦٥ ـ «لا ياعبدي، لن أقرض مطلقا كما يفعل الدائن».

٦٦ ـ «لا تقرض (أحدا؟) ياسيدي، لا تقرض.

٦٧ ـ فـالإقراض كعشق (امـرأة)، واسترداد (القروض) كإنجـاب الأطفال (أو المخاض؟).

٦٨ ـ سيأكلـون قمحك (أو حبّـك) ولا يكفـون عن صبّ اللعنـات (عليك)،

٦٩ ـ ويحرمونك من الفوائد (التي تنتظرها) من غلّتك»[١١].

***

٧٠ ـ «أيها العبد، أنصت إليّ».

ـ «هاأنذا، ياسيدي، هاأنذا»

٧١ ـ سأقدم خدمة عامة إلى بلدي».

ـ «قدم ياسيدي، قدم.

٧٢ ـ فالرجل الذي يقدم خدمة عامة إلى بلده ،

٧٣ ـ توضع أعماله في حلقة مردوخ»[١٢] .

٧٤ ـ «لا ياعبدي ، لن أقدم على الإطلاق خدمة عامة إلى بلدي» .

٧٥ ـ «لا تقدم ياسيدي ، لا تقدم .

٧٦ ـ اصعد فوق أكوام الخرائب القديمة ، وتمش هناك ؛

٧٧ ـ انظر لجماجم الأعلين والأدنين .

٧٨ ـ (هل تتبيّن؟) من كان المحسن فيهم ومن المسيء؟»[١٣]

***

٧٩ ـ أنصت يا عبدي ، أنصت» .

ـ «هاأنذا ياسيدي ، هاأنذا» .

٨٠ ـ «ما الخير إذن؟» .

٨١ ـ «الخير أن يدق عنقي وعنقك .

٨٢ ـ وأن نلقى في النهر .

٨٣ ـ من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء .

٨٤ ـ من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي؟»[١٤]

٨٥ ـ «لا ياعبدي ، سأقتلك وأرسلك أنت أولا (إلى هناك) .

٨٦ ـ «ـ (و) لن يحتمل سيدي العيش بعدي ولو ثلاثة أيام» .

***

الهوامش

(١) أو شدّ الفرس إليها، وأحكم ربطه فيها.
(٢) ربما يكون المعنى: سيكون تحت تصرفك أو سيكون الذهاب إليه نافعا لك.
(٣) لعل المقصود هنا هو الملك أو إلهه الخاص أو إله آخر يمكن أن يرسله إلى حيث لا يريد.
(٤) أي أن الإله شمش نفسه يبارك الأيدي المغسولة الطاهرة ويرعاها.
(٥) ربما يكون المقصود أنها حالات تطرأ على الإنسان وتعاوده. ولو فهمنا النص فهما عدميا متشائما لكان لسان حال العبد يقول: وماذا أفاد منها الإنسان؟!
(٦) الريف المفتوح أوالرحب، وفي ترجمة أخرى: لأذهب إلى الصيد أو إلى الحرب..
(٧) أو سأكوّن أسرة.
(٨) أو سأكون أسرة.
(٩) يبدو أن الفقرة السابقة قد شابها الاضطراب، ويحتمل أن يكون السطران الخامس والثلاثون والسادس والثلاثون مأخوذين عن فقرة أخرى مفقودة عن التقاضي واللجوء للمحاكم. وثمة مخطوطة أخرى للنص نفسه تختتم فيها الفقرة السابقة بسطور يمكن أن تكون بديلا عن السطور الأخيرة على الصورة التالية: ـ ٢ ـ «الزم الصمت ياسيدي، الزم الصمت (.....)ـ ٣ ـ «لا ياعبدي، لن (.... ألزم الصمت....) ـ ٤ ـ «لا تبق صامتا» ـ ٥ ـ إنك إن لم تفتح فمك (.....)ـ٦ ـ فسيقسو عليك مضطهدوك قسوة الوحوش (.....).
(١٠) في ترجمة بفايفر: بئر (راجع كتاب بريتشارد، ص ٤٣٨).
(١١) وهذه قراءة أخرى للفقرة السابقة:

ـ «أيها العبد، أنصت إليّ».
ـ «هاأنذا ياسيدي، هاأنذا».
ـ «سأقرض الطعام لبلادي».
ـ «أقرض ياسيدي، أقرض.
فالرجل الذي يقرض الطعام لبلاده تزداد غلته (قمحه) زيادة عظيمة».
ـ «لا ياعبدي، لن أقرض الطعام لبلادي».
ـ «لا تقرض ياسيدي، لا تقرض، سيأكلون قمحك،
وينقصون من الفائدة على غلتك، ولا يكفون بجانب هذا عن لعنك».

(١٢) أي سيكافئه عليها ويجازيه خيرا بخير.
(١٣) تذكرنا هذه العبارات بعبارات مشابهة في ملحمة جلجاميش.
(١٤) أو حتى ضمّ الأرض كلها.

الفصل الثاني

نصائح ونواهٍ

أ ـ إرشادات شوروباك

١ ـ (شوروباك) قدم الإرشادات لابنه،

٢ ـ (شوروباك)، ابن أوبارتوتو،

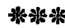
٣ ـ قدم الإرشادات لابنه زيوسودرا،

٤ ـ «يا (ولدي)، إني أقدم لك إرشادي، فخذ إرشادي،

٥ ـ يازيوسودرا، كلمة أريد أن أقولها لك، فأَعِرّ أذنك لكلمتي،

٦ ـ إرشادي لا تهمله،

٧ ـ كلمتي المنطوقة لا تخرج عنه.



فسد البشر وصعد شرهم إلى السماء، فسلطت عليهم الطوفان الذي اكتسح الأرض وأهلك الزرع والنسل. . لكن شاءت رحمتها أن تحذر رجلا واحدا من المصير الذي قضت به على جنسه كله، فأمرته أن يصنع الفلك التي ستنجيه وأهله ومؤونته ومن كل زوجين اثنين، وسواء أكان هذا الرجل هو «نوح» الذي نعرفه من سفر التكوين (الإصحاح ٦ ـ ٩) ومن القرآن الكريم، أوكان هو «أوتا ـ نابيشتيم» الذي نلقاه في اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجاميش، أو هو «أتراحاسيس» بطل الملحمة البابلية المعروفة بهذا الاسم، أو الملك «أكسوثروس» الذي تجلّى له الإله «خرونوس» في الحلم وأخبره بنبأ الطوفان وأمره ببناء سفينة

وكتابة ألواح عن بدايات كل شيء وأواسطه ونهايته (كما نرى في رواية بيروسوس من القرن الثالث قبل الميلاد عن الطوفان) ـ فالمهم في هذا الموضع أن الرب أو الأرباب الذين استفزهم وأثار غضبهم فساد البشر وإزعاجهم قد اصطفوا ذلك الرجل وعشيرته وحيواناته ونجوه من الدمار، ولم يحرموه كذلك ولا حرموا نسله من حكمتهم التي ألهموه بها وأجروها على لسانه. ففي سفر التكوين من التوراة ينزل الرب أوامره وتعليماته عن إباحة دم الحيوان وعدم إراقة دم الإنسان (٩، ٤ ـ ٧)، وفي لوح سومري قديم نقرأ الإرشادات التي ورد ذكرها في صدر هذا الكلام على لسان «شوروباك» ابن «أوبارتوتو» التي وجهها إلى ولده «زيوسودرا» الذي يبدو أنه هو نوح السومري.

والواقع أن «شوروباك» هذا شخصية يكتنفها الغموض من كل ناحية. فهو يظهر في أحد الألواح التي نقشت عليها قائمة الملوك السومريين (سو. كور. لام) كأحد أبناء جيل يتوسط جيلي أوبارتوتو وزيوسودرا. وفي الألواح الأخرى لهذه القائمة، وفي مواضع متفرقة يظهر الاسمان الأخيران في صورة الأب والابن على الترتيب، مما جعل بعض الباحثين يرجح أن تكون كنية الأب «رجل شوروباك» قد أخذت مأخذ اسم العلم. ومهما يكن الأمر في حقيقة هذه الشخصية فقد حفظ لنا الزمن كسرة من ترجمة بابلية للنص السومري السابق الذكر (الذي يرجع الفضل في ترميمه وجمع شذراته لعالم السومريات الشهير صمويل نوح كريمر)، وهذه الكسرة المترجمة إلى الأكدية البابلية[1] تعود كتابتها إلى العصر الآشوري الوسيط، وتتطابق سطورها من الأول إلى السادس مع السطور من الثاني إلى السابع من النص السومري، مما يوحي بأن النص البابلي ترجمة دقيقة للنص الذي قرأناه قبل قليل.

ونرجع للأب المجهول أو المعلم الغريب الذي تنسب إليه هذه الإرشادات التي أوصى بها ابنه في زمن الطوفان. فشخصية شوروباك الغامضة لم تظهر ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ في معظم قوائم الملوك السومريين، كما أن اللوح

الحادي عشر (من ملحمة جلجاميش) الذي ترد فيه قصة الطوفان، ورواية بيروسوس من العصر الهليني، لا يعرفان شيئا عنه. ولكن النص نفسه من حيث بنيته ومضمونه يوحي بأنه واحد من أولئك المتنبئين والمنذرين الذين يظهرون في أوقات المحن والشدائد ليحذروا البشر من تكرار المصائب والأهوال التي ألّمت بهم. لقد كان شرّهم هو سبب الطوفان، إذ فسدوا في الأرض وكثر شرهم كما ذكر سفر التكوين (الإصحاح السادس) وأزعجوا الآلهة وحرموهم نعمة النوم والسكون كما في ملحمة الخلق وملحمة «أترا ــ حاسيس» البابليتين. ولذلك لم يكن للسماء أن تتركهم بغير نذير. والسؤال الذي فرض نفسه هو هذا السؤال: لماذا لم يأت هذا النذير على لسان بطل الطوفان نفسه، كما نعرف من نوح في سفر التكوين والقرآن الكريم؟ أن «أوتانابشتيم» في جلجاميش لم يكن ليصلح لذلك، إذ يتضح من اللوح الحادي عشر أنه وزوجته وحدهما هما اللذان نجوا من الطوفان ورزقا نعمة الخلود. والأمر نفسه يصدق على ملحمة أترا ــ حاسيس. ولذلك فلا جدوى من إلقاء نصحهما وتحذيرهما ـ بعد فناء البشر الذين لم يبق منهم أحد غيرهما ـ إلى سمع العدم أو المجهول.. وتبقى رواية «بيروسوس» التي نعرف منها أن الإله اليوناني الذي تجلى للملك في الحلم قد علمه أن يدوّن «البدايات والأواسط والنهايات» على الألواح ويدفنها في مدينة الشمس «سيبار» ليعثر عليها الناس بعد الطوفان.

ولابد أن إرشادات «شوروباك» كانت تعدّ على أيام «بيروسوس» جزءا من هذا الكنز المخبوء. بَيْد أن روايته لا تخلو من التناقض، إذ ما الداعي لإخفاء الألواح في الوقت الذي يقول فيه إن سفينة الملك كانت تحمل عددا آخر من البشر غيرَ الملك والمقربين منه، وأن هؤلاء البشر قد عمروا الأرض بعد الطوفان؟!

وأخيرا ربما جاز القول إن «شوروباك» كان معلما ابتدعت شخصيته لتقال هذه الإرشادات على لسانه حكمة وموعظة للبشر. أو لعله كان إحدى

الشخصيات المرموقة من تاريخ سابق على زمن الطوفان، ولأمر ما لم يشأ الكاتب أو الناقش المجهول أن ينسب إرشاداته لأبيه «أوبارتوتو» .

والبقية الباقية من وجه وظهر الترجمة البابلية للنص السومري السابق الذكر مليئة بالفجوات مما لا يعطي معنى متكاملا ، ولذا آثرنا عدم إيرادها .

ب ـ نصائح حكيمة

هذه مجموعة من المواعظ الأخلاقية التي تتألف من نحو مائة وستين سطرا ، وذلك على فرض أن كمية النص المفقود قد قدّرت تقديرا صحيحا . وتنقسم حسب تغير الوزن والمضمون إلى أقسام صغيرة يدور كل منها حول موضوع معين يستغرق عددا من السطور على النحو التالي :

أ ـ من ١٩ ـ ٢٥ عن تجنب رفاق السوء .

ب ـ من ٢٦ ـ ٣٠ عن الكلام المستهجن .

جـ ـ من ٣١ ـ . . . تجنب المشاجرات ومهادنة الأعداء .

د ـ من . . . ـ ٦٥ العطف على المحتاجين .

هـ ـ من ٦٦ ـ ٧١ الترغيب عن الزواج من الأمة .

و ـ من ٧٢ ـ ٨٠ أخطاء الزواج من عاهرة .

ز ـ من ٨١ ـ . . . آداب الوزير في خدمة أميره .

ح ـ من . . . ـ ١٣٤ الكلام غير اللائق .

ط ـ من ١٣٥ ـ ١٤٧ فروض الدين ومزاياه .

ي ـ من ١٤٨ ـ . . . . خداع الأصدقاء .

يناقش العلماء مشكلة المؤلف الذي يمكن أن تنسب إليه هذه المجموعة على ضوء المعلومات الشحيحة عنها. وقد استبعدوا أن تكون إرشادات «شوروباك» ــ التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة ــ جزءا منها، وأخذوا يتساءلون عن شخصية ذلك الناصح المجهول الذي يعظ مجهولا آخر ويخاطبه بقوله «يا بنيّ» (السطر ٨١).

والحقيقة أن صيغة هذا النداء تتردد في أدب الحكمة في الشرق الأدنى القديم، (ويكفي أن نتذكر حكم بتاح حوتيب ونصائحه الشهيرة من أواخر الأسرة السادسة في مصر القديمة!) لم يكن من الضروري في كل الأحوال أن تكون موجهة من والد إلى ولده، إذ يمكن أن تكون صيغة أدبية لجأ إليها الكاتب، أو تعبيرا اصطنعه معلم يكلم تلميذه (على نحو ما يفعل بعض أدبائنا الذين يضعون حكمهم وأمثالهم وانتقاداتهم اللاذعة لأوضاع المجتمع والسياسة والأدب على لسان المعلم الشيخ الذي يوجه حديثه لتلميذه الفتى كما فعل طه حسين في «جنة الشوك»، أو تكون في النهاية أسلوبا اتخذه الكاتب في مخاطبة القارىء).

وإذا نظرنا في القسم الذي يبدأ مع السطر الواحد والثمانين بصيغة النداء «يا بنيّ» وجدناه ينطوي على نصيحة صادرة من شخص مرموق إلى ولده الذي ينبغي أن يتخلق بأخلاق الوزراء لكي يخلفه في منصبه. ولذلك يمكن أن يتبادر إلى الظن أنها مقصورة على دائرة أو نخبة محدودة، على العكس من بقية النصائح التي يبدو أنها تهم غالبية الناس. ومع ذلك فلا شيء يمنع من أن تكون المواعظ كلها بمنزلة تحذيرات يلقي بها أب إلى ابنه الذي ينتظر أن يشغل مكانه في خدمة الحاكم، لعله يستمع إليها فيتأدب بآداب الوزراء ويتحاشى ما يشينهم ولا يليق بسمعتهم.

مهما يكن الأمر في حقيقة الأب والابن اللذين لا تسمح المعلومات القليلة

عن هذا النص بكشف النقاب عنها، فيمكن القول إنه يضم نصائح «رجل حكيم»، وأن هذه النصائح والمواعظ التي صيغ أغلبها على هيئة حكم مكثفة قد انتقل معظمها أو بعضها إلى التراث الشعبي الشفاهي والمدوّن، وربما تمتعت بالشهرة والانتشار في دوائر محدودة على أقل تقدير.

يدل على هذا أن بعض سطورها قد وجد بنصه في لوح بابلي متأخر، وفي رسالة آشورية من العصور المتأخرة أيضا(٢). وهذا كله يرجح أن هذا النوع من أدب الحكمة كان معروفا ومنتشرا على نطاق واسع، بدليل أن عددا من هذه النصائح يتردد في بعض شواهده التي تنتمي لعصور مختلفة، مثل إرشادات شوروباك التي سبق ذكرها، ونصائح المتشائم التي سيرد الحديث عنها، والقسم الأخلاقي من الترتيلة المشهورة إلى الإله شمش.

أما عن زمن تأليف هذه النصائح الحكيمة فيرجح أن يكون في عصر متأخر عن الدولة البابلية القديمة. ويرجح الأستاذ «لامبرت» أن يكون هو العصر الكشيّ (من نحو ١٥٠٠ إلى نحو ١٢٠٠ ق.م) وذلك استنادا إلى روح التقوى والتدين العميق الذي يسري فيه، كما يرجح أن يكون مؤلفه قد أخذ عن تراث شفاهي شائع، أو اعتمد على نماذج وتقاليد راسخة من أدب الحكمة في وادي الرافدين. وإليك النص الكامل لهذه النصائح الحكيمة أو بتعبير أدق لما أمكن التوصل لقراءته منها.

٨ ـ ليذكروك بالخير على الدوام.

٩ ـ بيت،

١١ ـ أنت (أو هو) تتوجع،

١٢ ـ مصاب بالهمّ،

١٣ ـ المرء،

١٥ ـ سرعان ما يبتلى بالفقر،

١٦ ـ . . . لا يفعل .

١٧ ـ (. . . . .) يتجول، لا يحكم بيته،

١٨ ـ (. . . . .) سينقلب شيطانا عليه .

١٩ ـ (. . . . .) . . الذي يسبّه .

٢٠ ـ كانت سمعته طيبة بين رعيته .

٢١ ـ لا تجادل من ينقل أخبار السوء[٣] ،

٢٢ ـ لا تشاور (في الرأي) عاطلا (متبطلا)،

١٣ ـ (إن) فضلك سيجعلك العقل المدبر لهم،

٢٤ ـ هنالك تقلل محصولك، (و) تتخلى عن طريقك،

٢٥ ـ وينظر إلى عقلك المتزن الحكيم وكأنما هو (عقل) متمرد .

٢٦ ـ احرص على التحكم في فمك ومراقبة كلامك .

٢٧ ـ ففيهما ثروة الإنسان ـ واجعل شفتيك معززتين[٤] .

٢٨ ـ ولتكن القحة والتجديف أبغض شيء إليك .

٢٩ ـ لا تتفوه بلفظ دنس ولا تبلغ نبأ كاذبا .

٣٠ ـ إن المفتري (على الناس بالكذب)[٥] لملعون .

٣١ ـ لا تتردد على محكمة .

٣٢ ـ لا تتسكع في مكان تنشب فيه مشاجرة .

٣٣ ـ لأنهم (أي المتشاجرين) سيعتبرونك شاهد عيان .

٣٤ ـ ثم (يفرض عليك أن) تصبح شاهدا لهم .

٣٥ ـ ويقحمونك في دعوى لا شأن لك بإثباتها .

٣٦ ـ إذا نشبت أمامك مشاجرة فامض في سبيلك ، لا تعبأ بها .

٣٧ ـ وإن كنت (طرفا أو سببا) فيها ، فأطفىء النار!

٣٨ ـ إن المشاجرات شراك[٦] .

٣٩ ـ سور قوي يروّع أعداءه .

٤٠ ـ إنهم يتذكرون ما نسيه المرء ويوجهون التهمة .

٤١ ـ لا تقابل شر رجل يتشاجر معك بشر مثله .

٤٢ ـ عامل بالإحسان من آذاك .

٤٣ ـ أنصف عدوك .

٤٤ ـ واجه خصمك بابتسامة .

٤٥ ـ وإذا كان من يضمر لك الشر (. . . . . .) فقوّمه .

٤٦ ـ لا تبيت الشر (لأحد) .

٤٧ ـ (. . . . . .) مرضي عند الآلهة .

٤٨ ـ الشر (. . . . . .) بغيض (إلى) مردوخ .

***

٥٣ ـ لا تثق (. . . . .)

٥٤ ـ احترم الأخ الأكبر (. . . . .)

٥٥ ـ (. . . . . .) التوقير و (. . . . .)

٥٦ ـ (. . . . . .) الضعيف ، أظهر له العطف ،

٥٧ ـ لا تسب المضطهدين[٧] و(. . .)

٥٨ ـ لا تزدرهم في تسلط .

٥٩ ـ فذلك يغضب إله الإنسان .

٦٠ ـ وهو لا يسر شمش، الذي سيعاقبه عليه بالشر.

٦١ ـ قدم الطعام لـ (الجائع)، والجعة للعطشان.

٦٢ ـ اعط السائل، واغن العائل وأكرمه.

٦٣ ـ فهذا يسعد إله الإنسان.

٦٤ ـ ويسرّ شمش الذي سيكافئه عليه.

٦٥ ـ أحسن بالصدقات، قدم المعروف ماعشت (من أيام)[٨].

٦٦ ـ لا تكرم أمة (بالدخول) في بيتك.

٦٧ ـ فلن تتولى مخدعك كزوجة.

٦٨ ـ . . . لن تذهب بنفسك إلى الإماء.

٦٩ ـ (إنها إن) صعدت. . . . فلن تنزل أنت.

٧٠ ـ ليقل لك هذا (وسط) أهلك[٩].

٧١ ـ «إن البيت الذي تتولى الأمة أمره، تدمره».

٧٢ ـ لا تتزوج بغيًا أزواجها حشد (غفير).

٧٣ ـ ولا بغيّ معبد وهبت للإله.

٧٤ ـ ولا محظية معجبوها كثيرون.

٧٥ ـ إذا ألمّ بك الهمّ فلن تساندك.

٧٦ ـ وإذا (تورطت) في نزاع (مشاجرة) فستهزأ بك.

٧٧ ـ فلا توقير ولا طاعة عندها.

٧٨ ـ حتى لو ترأست (شؤون) بيتك فتخلّص منها.

٧٩ ـ لأنها وجهت انتباهها وجهة أخرى.

٨٠ ـ (قراءة ثانية) ستخرب البيت الذي دخلته. وشريكها لن يصمد أمامها[١٠].

٨١ ـ يا بنيّ ، إذا أبدى الأمير رغبته في أن تكون في خدمته ،

٨٢ ـ وإذا أنيط بك حمل خاتمه المصون .

٨٣ ـ فافتح خزائنه ، وادلف إليها .

٨٤ ـ إذ ما من أحد غيرك (يمكنه أن يفعل هذا) .

٨٥ ـ ستجد فيها ثروة غير محدودة ،

٨٦ ـ فحذار أن تمد بصرك إلى شيء منها .

٨٧ ـ أو تبيت النية على الخداع .

٨٨ ـ لأن الأمر سيفحص فيما بعد ،

٨٩ ـ وسيفتضح إثم الغش الذي اقترفت .

٩٠ ـ سيسمع (به) الأمير وسوف (. . . . .)

٩١ ـ ووجهه الباسم . . (. . . . .)

٩٢ ـ هنالك تقدم الحساب (. . . . .)

٩٣ ـ . . . بالسمعة عند الناس (. . . . .)

٩٤ ـ . . . الاحتقار (. . . . .)

***

١٢٧ ـ لا تشهر (بأحد) ، و(لا) تنطق إلا بالخير.

١٢٨ ـ لا تغتب أحدا ، اذكر الناس بالخير.

١٢٩ ـ إن من يطعن (الناس) ويتكلم عنهم بالشر،

١٣٠ ـ سيوقعون به ويدينونه عند شمش[١١] .

١٣١ ـ كن حذرا من هذر القول ، احرس شفتيك .

١٣٢ ـ لا تخلف بالإيمان عندما تكون بمفردك .

١٣٣ ـ لأن ما تقوله في لحظة سيلاحقك فيما بعد .
١٣٤ ـ وابذل ما في وسعك كي تتحفظ في كلامك .
١٣٥ ـ اعبد ربك كل يوم .
١٣٦ ـ التضحية والتبريك[١٢] خير ما يرافق البخور.
١٣٧ ـ قدم قربانك طوعا لإلهك .
١٣٨ ـ فهذا هو الذي يليق بالآلهة .
١٣٩ ـ قدم له الصلاة ، والدعاء ، والتضرع كل يوم[١٣]
١٤٠ ـ وسوف تنال الثواب .
١٤١ ـ هنالك تفوز بالقرب من إلهك .
١٤٢ ـ (اهتد) بحكمتك وادرس اللوح .
١٤٣ ـ إن الخشوع يعقب الرضا .
١٤٤ ـ (و) التضحية تطيل الأجل .
١٤٥ ـ والصلاة تكفر عن الذنوب .
١٤٦ ـ ومن يخشى الآلهة لا يستخف به (. . . . .)
١٤٧ ـ من يخشى «الأنوناكي» يمدّ في (أيامه)[١٤]
١٤٨ ـ لا تتكلم مع صديق ورفيق (. . . . .)
١٤٩ ـ لا تنافق ، وتلطف في القول .
١٥٠ ـ إذا وعدت ، فأعط (. . . . .)
١٥١ ـ إذا خلقت الثقة ، فعليك (. . . . .)
١٥٢ ـ (وحقق) رغبة الرفيق .
١٥٣ ـ (إذا) جعلت صديقا يثق بك (. . . . .)
١٥٤ ـ (واهتد) بحكمتك (في دراسة اللوح) .

***

جـ ـ نصائح متشائم

دوّنت هـذه النصـائح على لـوح صغير مستطيل الشكل، ويبـدو أنها مقتطف من عمل أدبي أكبر، وهي على هيئـة خطـاب مـوجـه إلى شخص معين، أو ربما كانت مـوجهة ببساطة إلى القـارىء. وهي تتألف من واحد وثلاثين سطرا، تتعذر قـراءة السطور التسعة الأخيرة منها التي نقشت على ظهر اللـوح. والسطور الثلاثة الأولى لا يستشف منهـا أي معنى، أما من الخامس إلى العاشر فـالدلالة على فنـاء الحياة البشرية وزوال فـاعلية البشر واضحة كل الوضوح. ولابد أن الكـاتب المجهول الذي دوّن هذه النصائح قد أدرك هذا «الوضع» أو «الموقف» الإنسـاني كما نعبر اليوم، فأخذ ينصح قارئه ـ أيا كانت طبيعة هذا القـارىء ومنصبه وجاهه وانتماؤه! ـ بأن يستمر في أداء الفروض الدينية ولا يهمل مهامه وأعمالـه الزراعية. وهو يؤكد له أن التبتل لآلهة المدينـة (ومن الغريب أنـه لا يـذكر إلهه الشخصي!) يـؤدي إلى إنجـاب الخلـف الصـالح، كما يـزوّده فيما يظهـر ببعض النصـائح التي يستحيل تعـرُّف معناها عـن معاملة أطفـاله (في السطـرين الخامس عشر والسادس عشر). ويتغير الموضـوع على حين فجأة فيتجه إلى التحـذير من الأحـلام السيئـة أو الكوابيس! ويشرح الحكيم المتشـائم ذلك (في السطـر التاسع عشر) بأن القلق والعنـاء هما المسؤولان عن تلك الأحـلام المزعجة، ويختم الحكيم توجيهاته بتوصية قارئه بأن يعيش حياة خالية من الهموم.

من العسير تحديـد تـاريخ هـذه النصـائح. ولكن يمكن القـول إنـه ليس متأخـرا عن عصر الملك الآشوري «آشـور بانيبـال» الذي وجـدت بين نفائس مكتبته الشهيرة (٦٥٠ ق. م)، كما يستبعـد العلماء أن يكون سـابقا على عصر الأسرة أو السلالة الأولى للدولة البابلية القديمة.

والحق أن البقية الباقية من النص لا توحـي ـ في تقديري على الأقل! ـ بأن

مؤلفه رجل متشائم، إذ إن تأكيد «الفناء» أو «التناهي» كما يقول فلاسفة الوجود المعاصرون، لا يدل على التشاؤم بقدر ما يكشف عن تبصر هذا الحكيم البابلي القديم بمأساة الوضع أو الشرط البشري بوجه عام.

١ ـ (إذا) جعلت . . . . (ك) مثل . . . إله .

٢ ـ . . . .

٣ ـ (. . . . .) يجلب السرور (. . . . .)

٤ ـ (. . . . .) هو تراب .

٥ ـ (. . . . .) منته .

٦ ـ (. . . . .) يرتد إلى الطين .

٧ ـ (. . . . .) تحرقه النار .

٨ ـ . . . . . لا يستمر إلى الأبد .

٩ ـ (ومهما) يعمل البشر فلن تدوم (أعمالهم) إلى الأبد .

١٠ ـ البشر وأعمالهم زائلون .

١١ ـ (أما) عنك أنت، فقدم صلواتك لإلهـ(ك) .

١٢ ـ واحرص على الدوام أن تهب قربانك للإله الذي أوجدك .

١٣ ـ اركع لإلهة مدينتك لتمنحك الخلف .

١٤ ـ اعتن بماشيتك، تذكر زرعك .

١٥ ـ لأن ابنك (البكر) وابنتك . . . .

١٦ ـ اجعل ابنك البكر وابنتك . . . .

١٧ ـ لا تدع النوم السيىء يضني قلبك .

١٨ ـ اطرد الشقاء والعناء من جانبك .

١٩ ـ إن البؤس والعناء يسببان حلما.

٢٠ ـ وإن كان الحلم يضر. . . بقلبك.

٢١ ـ دع قلبك يتحرر من (. . . . .) أبعد (. . . . .)

٢٢ ـ وجهك (. . . . .) ليبتسم (محياك)

***

د ـ نصح ونذير لأمير

كثيرا ما صوّر المؤرخـون ملوك وادي الرافدين القدمـاء في صورة المستبد الشرقي الذي يـركب أهـواءه ويشتط في طغيانـه بلا قيد ولا حـدّ. وربما قابلـوا بينهم وبين ملوك الحيثيين الـذين كان القانـون سياجـا يطوّق إرادتهم، أو أنبياء العهـد القديم الذين كـانوا يعنّفـون ملوكهم على إساءة استخـدام السلطة. وهـذه النصائح التي كتبت على لوح وحيـد وجد في مكتبات الملك آشـور بانيبـال تصحح تلك الصورة التي لم تسلم من المبـالغة. فهي تحذر ملكـا أو أميرا بابليـا من مغبة ظلم رعـاياه، وتنذره بالعقاب الإلهي الذي ينتظره من جرّاء اضطهاده لهم وبغيه عليهم. وهي لا تكتفي بذلك بل تمدّ التحذير والنذير إلى ضبـاطه وعساكره، حتى لا يرتكبوا إثما في حق السكان الآمنين في بعض المدن البابلية.

والنصائح مكتوبة بـالأسلوب الذي كانت تكتب به النبـوءات للتحذير مما سيقع في المستقبل أو للتبشير بـه. ويبدو أن شكـل النبوءة كـان أنسب شكل أدبي يمكن أن يصاغ فيـه النصح أو التحذيـر الموجه إلى ملك أو أمير. فمعظم عباراته تبدأ بالجمل الشرطية «إذا الملك. . . .» لكي تلفت انتباهه إلى العواقب الوخيمـة التي يمكن أن تترتب على فعله أو فعل أعوانـه، كما تتردد فيها بعض الصيغ والتراكيب النمطية المستعارة من النبوءات، مثل القول بأن بلده سيتمرد عليه أو أن الوضع القائم فيه سيتغير، بالإضافة إلى غلبة الكتابة التصويرية على النص حيث تشيع كتابة الكلمات على هيئة مقاطع في غيره من النصوص.

ومن الـواضح أن الهدف من النص هو حمايـة حقوق المواطنين من سكـان سيبـار ونيبـور (نفّـر) وبـابل، وتأمينهم من شر السخـرة وفـرض الغـرامـات والضرائب الباهظة عليهم، ومن تجريدهـم من ممتلكاتهم أو إساءة استغلالها. ويقترح بعض الباحثين إرجاع النص إلى العصر الآشـوري المتأخر، استنادا إلى تصريح الملك الآشوري سرجون الثاني (من نحو ٧٢١ ـ ٧٠٥ ق.م) في نقوشه بأنـه قد اتخذ هـذه الإجراءات نفسهـا مع المدن السالفـة الذكـر. ولذلك يـرى «بيل» أن الملك المقصـود بالنصيحـة هو «ميروداخ ــ بالادان» الكلـداني الذي وقف كهنة تلك المدن في وجهه، بينما يفترض «دياكـونوف» أن يكون هو الملك الآشوري (سينحـاريب ٧٠٤ ـ ٦٨١ ق.م) الـذي اشتهر بسيـاسته المعـادية للبابليين. غير أن العبـارات الواردة في النص تـوحي بأن الشر الذي يمكن أن يحيق بتلك المدن سيصيب الملك أيضـا، كما يفهـم من دلالـة كلمـة «الأجنبي» التي يستخدمها أنه لم يكن من الملـوك الأجانب، ولذلك يصعب التسليم بأنه كان كلـدانيا أو آشـوريا. وليس مـن المستبعد أن يكـون أحد الملـوك البابليين الـذين لم يكن لهم حظ من الشهـرة والقوة، فـاتبع مع رعيتـه سيـاسة الابتـزاز والاضطهـاد، ولجأ إلى طلب العون من الكلـدانيين والآشوريين ليستر ضعفـه ويظهـر في صـورة الملك العظيم. . . ولعلـه أن يكـون قد عـاش ــ كما يقـول الأستاذ لامبيرت ـ في فترة زمنية تقع بين سنة ألف وسنة سبعمائة قبل الميلاد.

***

١ ـ إذا (تراخى) ملـك عن إقامة العدل، فسوف يلقـي شعبه في الفوضى (والاضطراب) وتخرّب بلده.

٢ ــ إذا لم يـرع العدل في بلـده، فسـوف يغيّر «أيـا» ملك الأقـدار(٣) من مصيره، ولن يكف عن ملاحقته بالأذى.

٤ ـ إذا لم ينتبه لنبلائه، فسوف تختصر حياته.

٥ ـ إذا لم يهتم (بما يقوله) ناصحه، فسوف يثور بلده عليه.

٦ ـ إذا قرّب منه محتالا، فسوف يتغير «الوضع القائم» في بلده.

٧ ـ إذا أخذ بحيلة (من حيل) «أيا» فلن يتوقف الآلهة العظام(٨) مجتمعين وبطرقهم العادلة عن إدانته.

٩ ـ إذا وضع مواطنا من سيبار بغير حق في السجن وأفرج (في المقابل) عن أجنبي، فسوف يقيم شمش، قاضي السماء والأرض (١٠) في بلده قضاء أجنبيا لا يراعي الأمراء ولا القضاة فيه العدل.

١١ ـ إذا أحضر إليه مواطنو نيبور (نفّر) للقضاء (في أمرهم) فقبل هدية وسجنهم بغير حق (١٢) فسوف يسلط عليه إنليل سيد البلاد جيشا أجنبيا (١٣) يذبح جيشه (١٤) فيهيم أميره وكبار ضباطه في شوارعه مثل الديوك المتحاربة.

١٥ ـ إذا أخذ فضة سكان بابل وأضافها إلى خزائنه، (١٦) أو إذا سمع بدعوى مقامة على رجال بابل واستخف بها (١٧) فإن مردوخ، سيد السماء والأرض، سيسلط عليه أعداءه (١٨) ويسلم أملاكه وثروته لعدوه.

١٩ ـ إذا فرض غرامة على أهالي نيبور (نفّر) وسيبار أو بابل، (٢٠) أو إذا وضعهم في السجن، (٢١) فسوف تدمر المدينة التي فرضت عليها الغرامة تدميرا تاما، (٢٢) ويشق جيش أجنبي طريقه إلى السجن الذي حبسوا فيه.

٢٣ ـ إذا عبأ جميع (سكان) سيبار ونيبور (نفّر) وبابل (٢٤) وفرض السخرة على الشعب، (٢٥) وألزمه ـ على لسان المنادي ـ بالعمل بغير أجر، (٢٦) فسوف يقوم مردوخ، حكيم الآلهة وأميرهم وناصحهم (٢٧) بتسليم

بلـده لعدوه (٢٨) بحيث تجبر قـوات بـلاده على أداء أعمال السخرة لعـدوه، (٢٩) لأن الآلهة العظـام، آنـو وإنليـل وايـا (٣٠) الـذين يسكنـون السماء والأرض، قد قرروا في مجمعهم إعفاء هؤلاء الناس من أمثال هذه الأعباء.

٣١، ٣٢ ـ إذا أخذ العلف الذي يملكه أهالي سيبار ونيبور وبابل (وقدمه) لخيوله (الخاصـة) (٣٣)، فإن الخيول التي أكلت العلف (٣٤) ستساق إلى نير العدو (٣٥) ويُعَبَّـأ هؤلاء الرجـال مع رجال الملـك عندما يجنـد الجيش الأهلي تجنيدا إجباريا.

٣٦ ــ وسيقـوم «إيـرا»(*) القـوي، الذي يسير في طليعـة جيشـه، (٣٧) بتحطيم خطوط جبهته والانضمام إلى صفوف عدوه.

٣٨ ــ إذا أرخى نير ثيرانهم، (٣٩) ووضعهـا في حقوق أخـرى، (٤٠) أو سلّمها لأجنبي، (. . .) فسوف تخرّب (. . . . . .) لآدّو(**).

٤١ ــ إذا استـولى على (. . . . . .) قطيع أغنـامهم، (٤٢) فسـوف يستأصل آدّو، وهو المشرف على القنـوات في السماء والأرض، (٤٣) بالجوع ماشيته، (٤٤) ويجمع التقدمات (القرابين والأضحيات) لشمش.

٤٥ ــ إذا النـاصح (المشير) أو كبير المشرفين في (بـلاط) الملك (٤٦) وجـه الاتهامات إليهم (أي إلى مواطني سيبار ونيبور وبابل) وحصل بذلك منهم على الـرشا، (٤٧) فإن النـاصح وكبير المشرفين (٤٨) سيمـوتان بـالسيف، (٤٩) ويتحول مقرهما إلى خرابة (٥٠)، وتذرو الريح بقاياهم، وتسلم أعمالهم (التي أنجزوها) للعاصفة.

(*) إيرا هـو إله الأوبئـة الفتاكـة والدمـار لدى البـابليين، وهمه الدائم إشـاعة الخراب والفـوضى في العالم.

(**) هو إله الرعد والمطر الذي أمره إنليل قبل الطوفان بأن يحبس المطر عن البشر.

٥١ ـ إذا أعلن بطلان معاهداتهم، أو غيّر الرقم (الألواح) التي نقشت عليهـا، (٥٢) وزجّ بهم في معـركـة (حـربيـة)، أو أجبرهم على العمل الشاق، (٥٣) فإن نـابو، كـاتب إيزاكيل(*) الـذي ينظم السماء والأرض جميعا، ويـوجه (بأمره) كل شيء، (٥٤) وينصب الملـوك، سيعلن بطلان المعاهدات (التي أبرمتها) بلاده، ويقرر العدوان (عليه).

٥٥ ـ إذا راع، أو مشرف على المعبـد، أو أحـد كبـار المشرفين (في بـلاط) الملك (٥٦) الذي يتـولى تدبير شؤون المعبـد في سيبار ونيبـور أو بابل (٥٧)، فـرض السخـرة عليهم (أي على سكـان هـذه المدن) (للقيـام بأعمال) تتعلق بمعـابد الآلهة الكبـار، (٥٨) فإن (هـؤلاء) الآلهة العظـام سيعمدون في سـورة غضبهم إلى ترك مساكنهم (٥٩) ولن يدخلوا (بعد ذلك) هياكلهم.

(*) الإيزاكيل هو اسـم المعبد الذي رفعه مجمع الآلهة وسط مـدينة بابل احتفالا بتتويـج مردوخ سيدا للكون على نحو ماجاء في ملحمة الخلق البابلية أو «الإينوما إيليش».

الهوامش

(١) وهي محفوظة في قسـم الألواح الطينية من بلاد وادي الرافـدين بمتحف برلين للشرق الأدنى تحت رقم ١٠١٥١ وسوف تأتي ترجمة وجهها وظهرها.
(٢) راجع التفاصيل في كتاب و. ج. لامبيرت عن أدب الحكمة البابلية، ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٣) أي مرّوج الشائعات وناشر الفضائح وأحاديث الإفك والزور.
(٤) أي نفيستين أو مكرّمتين إلى أبعد حدّ (ترجمة بفايفر، ص ٤٢٦ من كتاب بريتشارد) وانظر كذلك سفر الأمثال: من يحفظ فمه يحفظ نفسه ـ الإصحاح ١٣ ـ ٣).
(٥) المغتاب وناقـل أخبار السوء والشائعات والأكـاذيب الذي يبدو أنه كـان أبغض الناس إلى نفس البابلي القـديم.. وقارن الحكم التالية على لسـان أحيقار الحكيم (ويرجع نصها الآرامي ـــ الذي عثر عليه في جزيرة فيلة في صعيـد مصر سنة ١٩٠٧ ـ إلى القرن الخامس قبل الميلاد، والحكم هنا مأخوذة عن الترجمة العربية للنص السرياني، بغـداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية ١٩٧٦، ص ١١٢ وبعدها) والحكم على لسـان أحيقار لابن أخته نادن الذي غـدر به على أبشع صورة: «يـا بنيّ لا تبح بكل ما تسمع، ولا تشهر كل مـاترى ـــ يـا بنيّ إن كلام الكـذوب كالعصـافير السمينة، وعـديم الحكمة يأكلهـا. يابنيّ اجعل لسانك حلـوا وكلامك عـذبا فإن ذنب الكلب يطعمه خبـزا وفمه يكسبـه ضربا ـ يـا بنيّ إذا سمعت كلمة سـوء فادفنهـا في الأرض عمق سبعة أذرع».
(٦) حفر مغطاة أو مستورة.. وفي تـرجمة روبرت بفايفر، من كتاب بـريتشارد، ٤٢٦: لأن المشاجرة إهمال لما هو حق، سور حام.... لعرى الخصم أو العدو.
(٧) أو المستضعفين الذين ديسوا بـالأقدام.. والملاحظ أن السطور من ٤١ إلى ٤٦ ومابعدها تـذكرنا بمـوعظة الجبل (قـارن إنجيل متى، الإصحاح الخامـس، ٣٨ ـ ٥٠) وكـذلك هذه الآيـات من أسفار العهـد القديم: الخروج ٢٣: ٣ ـــ ٤، الأمثال ٢٤: ١٧ ـ ١٨ ـــ ٢٩: ٢٥: ٢١ ـ ٢٢، أيوب ٣١: ٢٩ ـــ ٣٠، واللاويين ١٩: ١٨ ـ قـارن احيتقار الحكيم في المرجع السابق الـذكر، ص ١١٣: يا بنيّ إذا جابهك مبغضك بالشر فجابهه أنت بالحكمة.
(٨) أو طوال أيام عمرك.. راجع الهامش السابق.
(٩) شعبك أو رعيتك أو ذوي قربـاك.. والتحذير من الـزواج بالبغيّ أو القرب منهـا يتردد بكثرة في أسفار العهـد القديم: الـلاويين ٢١: ٧، الأمثال ٢: ١٦ ـ ١٩، ٥: ١ ـــ ٢٣، ٦: ٢٤ ـ ٢٩ قارن كذلك الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: ٦: ١٣ ـ ١٩.
(١٠) في ترجمة بفايفر (من كتاب بريتشارد السـابق الذكر، ص ٤٢٧): سيخرب البيت الذي تدخله ولن يعرف زوجها الرخاء (أو لن يجمع ثروة). قارن سفر الأمثال ٧: ٥ ـ ٢٧.
(١١) في ترجمة بفايفر: سينتقم منه الإله شمش ويتعقب رأسه.
(١٢) في ترجمة بفايفر: الصلاة والدعاء.
(١٣) في ترجمة بفايفر: السجود على الأرض كل يوم.
(١٤) تسمية أكدية لآلهة العالم السفلي، على العكس من «إيجيجي» آلهة السماء السبعة العظام. راجع قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص ٢٨.

تراتيل للآلهة

أ ـ ترتيلة لنينورتا

نقشت هذه الترتيلة لـلإله نينورتا «إله الـريّ والسدود والقنوات وابن إنليل إلـه الهواء والعـواصف» بـاللغتين البـابليـة والآشـوريـة على لـوح يحمل رقم (١٠٦١٠) في قسم الألـواح والـرقم الطينية بمتحف الشرق الأدنـى في مدينـة برلين. ويرجح أحـد علماء الأكديّات (وهو الأستاذ أ. فيـدنر) أن يكون الملك الآشوري المشهور توكولتي نينورتا الأول (*)، من العهد الآشوري الوسيط، قد جلبها إلى آشور مع الغنائم والأسلاب التي استـولى عليها من مدينة بابل، كما يـرى الأستاذ «لامبيرت» أن الترتيلـة تعد أحـد النصوص الـدينية القليلـة التي بقيت من العصر الكشيّ. لم يحفظ الـزمن اسم الإلـه الـذي تسبّح الترتيلـة بحمده، ولكن إشـارة النص إلى دخوله معبد «أشوميشـا» لا تدع مجالا للشك في أنه هـو الإله «نينورتـا» الذي سبق ذكـره. ويتضمن النص المدوَّن على وجه اللوح بعض الأوامر والتعليمات الأخلاقية التي تذكـرنا بالتراتيل السومرية، أما ظهر اللوح فيتجه فيـه النص بالدعاء للإله أثناء دخـوله هيكله بكلمات توحي بالتشابه بينها وبين ترتيلـة أخرى تمجد الإلهة نينخرساك (**) وعثـر عليهـا في آشور، وغنّي عن القول أن الحكم الأخلاقية التي يشتمل عليها النص هي التي

(*) هو الملك الآشوري، الذي حكم من ١٢٤٤ إلى ١٢٠٨ق. م وقد تمكن من تحرير مدينة بابل من حكم الكاشيين والقضاء على ملكهم كاشتيلياش.

(**) حرفيـا سيدة الجبال، وهي إلهة الخصب والإلهة الأم التي عُبـدت في كل أنحاء بلاد الـرافدين. كان لها معبـد مقام في مدينـة ماري «تل الحريري ـ في منطقـة الفرات الأوسط وبالقـرب من بلدة بوكمال السورية على الضفة اليمنى من نهر الفرات» وكان شعـارها هو المحراث الذي يصور غالباً في نقوش الأختام الأسطوانية.

تجعلنا نـذكر هذه الترتيلـة بالإضافة إلى الترتيلـة القادمة لإلـه الشمس والعدل «شمش» في هـذا الكتـاب عن الحكمـة البـابليـة. وإليك مـا تبقى من نص الترتيلة البابلية للإله نينورتا على وجه اللوح الذي نقشت عليه:

٣ـ من يعاشر زوجة رجل «آخر» يرتكب ذنبا فظيعا.

٥ـ من يتفوه بعبارات السوء «افتراء على الناس» ويقترف إثم الغيبة «والنميمة»،

٧ـ من ينشر الشائعات الحقيرة عن نظيره «أو زميله»،

٩ـ من يوجه التهم الخسيسة إلى أخيه،

١١ـ من يضطهد الفقراء.

١٣ـ من يسلم الضعيف لبطش القوي،

١٥ـ من (. . . . .) مواطنا بالأكاذيب،

١٧ـ من يقتحم «بشراسة» حقل جاره (. . . . .)

ظهر اللوح

٢ـ الطبول والصنوج تنطلق بالغناء لك،

٤ـ الثيران السمينة والأغنام «السمينة» تذبح لك تقدمة من الملك،

٦ـ الشباب اليافع النشيط يحارب في سبيلك ببراعة وقوة،

٨ـ أهالي نيبور «نفّر» مع عائلاتهم (. . . . .) الرخاء،

١٠ـ ذوو الرؤوس السود يرددون أناشيد الحمد لك.

١٢ـ عندما تمدّ عينيك إلى هذا المكان.

١٤ـ عندما تدخل من بوابة (غير المطهّرين) كالعاصفة،

١٦ـ عنـدما تطأ (قدمـاك ميدان بوابـة (غير المطهّرين) (*) الـذي يمـوج بالفرح،

١٨ـ عندمـا تـدخل «اشوميشـا»، «وهـو» البيت الممتدّ إلى السماء والعـالم السفلي،

٢٠ـ عندما تشاهد محبوبك (. . . . .)

ب ـ ترتيلة للإله «شمش»

تعدّ هذه الترتيلة ـ التي تتألف في جميع «مخطوطاتها» من مائتي سطر مدونة على أربعة أعمدة ـ من أجمل التراتيل وأكبرها حجما. ولا شك أنها كانت تتلى مع الطقوس الدينية، وإن كان من المستبعـد أن تكون قد استخدمت كمعظم التراتيل الدينية على صورة أدعية للرقى والتعاويذ والنبوءات.

والترتيلـة موجهـة إلى الشمس «شمش» الـذي كانت لـه منـزلته في الفكـر الديني في وادي الـرافدين، كما كـانت له كـذلك شعبيته بـاعتباره إلـه العدل (راجع المدخل العام للحكمة البابليـة في هذا الكتاب) وإن لم يبلغ مقام الآلهة الكبرى مثل «مردوخ» في الـدولة البـابلية الأولى أو «نينورتـا» في أواخر العصر الآشوري الأوسط. والمهم في هذا السياق أن الترتيلة تسبح بحمده والثناء عليه بـوصفـه واهب النـور للكـون (مـن السطـر الأول إلى السطـر العشرين)، ثم بـاعتبـاره الإله الـذي يشمل بعنـايتـه كل المخلـوقـات (من السطر الـواحـد والعشرين إلى السطر الثاني والخمسين)، ويكشـف الأسرار ويرعى المحتاجين إلى عونه (من الثالث والخمسين إلى الثاني والثمانين).

ويتحول مسـار الترتيلة إلى قضية العـدل ومشكلاتـه في مجالات مختلفة من

(*) هكذا في الترجمة الإنجليزية (The Impure) أي الملوثين أو المدنسين النجسين، ولعل الدخول من هذه البوابة أن يكون إيذاناً بتطهرهم من الذنوب والآثام. . .

أهمها التجارة والتجـار وما ينتظر المطففين منهم من عقاب وما يوعـد به الأبرار منهم من حسن الثـواب (من السطـر الثـالث والثمانين إلى السطـر السـابع والعشرين بعـد المائة) (*) ثم يبدأ تحول آخر تـوصف فيه مجالات أخرى تطلع عليها عينا «شمش» الذي يرى مالا تـراه عيون البشر الفانين من أحوال الفقراء والصيادين والمسافـرين ومن عداهم من قطاع الطـرق والتائهين الهائمين بعيدا عن مساكن النـاس (من السطر الثامن والعشرين بعد المائة إلى السطـر الثامن والأربعين). . . . وينتهي هذا القسـم من الترتيلـة بالدعـاء الحـارّ لشمش ألا يصب لعنته على هـؤلاء البؤساء. وبعد سطـور يقدم فيها الثنـاء على الذين يتلـون النبوءات الخاصـة بـالفأل (من السطـر التاسع والأربعين بعـد المائة إلى السطـر الخامس والخمسين) تأتي الإشارة إلى الاحتفـال الشهـري الذي كـانت تسكب فيه الجعـة لشمش في مقابل استجابتـه لرغبات العابـدين (من السطر السادس والخمسين بعـد المائة إلى السطر السادس والستين). وبعـد سطور لا تتسق مع السياق تمام الاتساق (من السطر السابع والستين بعد المائة إلى السطر الثـالث والسبعين) نستمع إلى أصـوات التسبيح بحمد النـور الـذي يبعثه إلـه الشمس الذي يمجده الداعي مشيـدا بقوته التي تتحكم في الطقس والفصول (من السطر الرابع والسبعين بعد المائة إلى السطر الثالث والثمانين). وفي الختام تواجهنـا سطور تتعذر قراءتها، ويبـدو أنها كانت تنتهي بالـدعاء لشمش بأن ينـزل إلـه آخر السكينـة على قلبـه، وهي نهايـة لا تليق بهالات التمجيـد التي كلّلت بها الترتيلة رأس «شمش» ولا بمسارها الفكري العام.

أما عن تاريخ هذه الترتيلة فلا نكاد نعرف عنه شيئا. فالألواح الطينية التي

(*) جـدير بـالملاحظـة أن التجارة عن طـريق الملاحـة في الخليج العربي قـد ازدهـرت منذ العصـور السومرية القديمة على عهد الدولة أو السلالة الأكدية «أجادة» واستمرت خلال عهد سلالة أور الثالثة والعصر المعـروف بعصر ازين ـ لاسا «أي بين سنتي ٢٠١٧ و ١٧٦٣ ق. م» إلى أن بلغت نهايتها قبل سقوط الدولة البابلية الأولى.

وصلتنا منهـا تنتمي للعصر الآشوري المتأخر، بـاستثناء (مخطوطة) غير كـاملة من أواخر العصر البابلي عثر عليها في مدينة الإله شمش نفسه وهي (سيبار). وقد وجدت خمس نسخ منهـا بين كنوز مكتبات الملك الآشوري آشـور بانيبال (حوالي سنـة ٦٥٠ قبل الميلاد) مما يؤيـد الرأي السائد بأنها كـانت تتلى بكثرة في الطقوس الـدينية لذلك العصر، كما كـانت ألواحها تستغل في تمرين التـلاميذ والمتعلمين على فنـــون الكتـابـــة والتدويـــن، شأنها في ذلك شـــأن بعض النصوص الأدبية والدينية العريقـة مثل لدلول (أيوب البابلي)، وملحمة الخلق أو التكوين، وملحمة إيرا (إله الأوبئة والدماء) وغيرها.

وقد محصَّ العلماء أوجـه التشابـه والتناظـر في العبارات والمصطلحـات الأدبية والتجـاريـة بين هـذه الترتيلـة وغيرها مـن النصوص الـدينيـة والملحميـة والأدبيـة ونصوص الحكمة والتعزيم والنبوءات. ولعل كـاتب الترتيلة أو كتابها قد استعاروا بعض النصوص والصيغ القديمة والمتحجـرة (الكليشيهات!) من نصوص أخرى سابقة، ممـا يدل على سطوة التقاليـد الأدبية في الشرق بوجه عـام، واعتماد الكتاب والأدباء على التراث القـديم. . بيد أن النصوص الأصلية تـوحي على الدوام بنضرة الأصالـة التي تفتقد عادة في النصـوص المتأخرة التي تحتـذيها وتنسج على منوالها، ولهذا السبب يستبعد الأستاذ لامبيرت (ص ١٣٣ من كتابه عن الحكمة البابلية) أن يرجع تاريخ هذه الترتيلة إلى العصر البابلي القديم (باستثناء القسم الخاص بالتجار وأحوالهم ومتاعبهم). ولا شك أن العجز عن تحديـد تاريخ دقيق للترتيلة لا يقلل في شيء من قيمتها التاريخية والأدبية الرفيعة.

ولا شك كـذلك في أنها تذكـرنـا بالنشيـد المشهـور الذي يسبح فيـه الملك المغترب المثقف أخناتون بحمد إلهه الواحـد آتون أو قرص الشمس. إن المقارنة بينهما مغـريـة، وربما تلقي الضوء على اختـلاف روح التـدين عنـد المصريين القـدماء في الـدولة الحديثـة وعند البـابليين المتأخرين، ولكنهـا تبعد بنـا عن السياق الذي نحن فيه.

«ترتيلة للإله شمش

١ـ يامن تضيء (. . . . . .) السماوات ،

٢ـ يا من تنير الظلام (. . . . . .) في المناطق العليا والسفلى ،

٣ـ شمش ، أيها المضيء (. . . . . .) السماوات ،

٤ـ يا من تنير الظلام (. . . . . .) في المناطق العليا والسفلى

٥ـ أشعتك كالشبكة تغطي (. . . . . .)

٦ـ (وأنت) تسطع بنورك (الذي يبدد) عتمة الجبال الشامخة .

٧ـ عندما تبزغ يبتهج مجمع الآلهة ،

٨ـ(و) جميع آلهة الأرض (الإيجيجي) (*) يفرحون بك .

٩ـ أشعتك تمسك الأسرار بغير انقطاع ،

١٠ـ وبضوئك الساطع يكشف طريقها .

١١ـ إن نورك الباهر يتطلع أبدا (. . . . . .)

١٢ـ (وأنت . . .) جهات العالم الأربع كإله النار.

١٣ـ تفتح بوابات جميع (. . . . . .) على اتساعها

١٤ـ وتبارك تقدمات الطعام لجميع آلهة الأرض جميعا (الإيجيجي)

١٥ـ شمش ، عند بزوغك يركع البشر،

(*) المعروف من ملحمة الخلق البابلية «الاينوما ايليش» أن الإله الأكبر مردوخ بعد انتصاره على قوى الظلام والفوضى والسكون بقيادة «تعاميت» أو تاميت فصل السماء عن الأرض، وخلق الخلق، ونظم الآلهة في فريقين فجعل الفريق الأول في السماء وهم «الأنوناكي» ووضع الثاني في الأرض وماتحتها وهم «الإيجيجي».

١٦ـ (. . . . .) كل البلاد ،

١٧ـ أيها المضيء ، يا مبدِّد ظلمات قبة السماوات ،

١٨ـ يا من تشعل الوهج في (لحية؟) الثور، وحقل القمح ، وحياة البلاد .

١٩ـ روعتك تنسدل على الجبال الشامخة ،

٢٠ـ ضوؤك القوي يملأ البلاد إلى غاية حدودها .

٢١ـ إنك تتسلق الجبال وتتقصى (أحوال) الأرض ،

٢٢ـ تدلى من السماوات دائرة البلاد .

٢٣ـ ترعى كل شعوب البلاد ،

٢٤ـ وكل ما خلقه أيا ، ملك مجمع الآلهة ، قد عهد به إليك .

٢٥ـ كل ما يتنفس ترعاه بغيراستثناء ،

٢٦ـ فأنت الذي تحفظهم في المناطق العليا والسفلى .

٢٧ـ إنك تعبر السماوات بانتظام وبغير انقطاع ،

٢٨ـ وفي كل يوم تطوف فوق الأرض الواسعة .

٢٩ـ فيض البحر، والجبال ، والأرض ، والسماوات ،

٣٠ـ تعبر فوقها كالـ (. . . . .) كل يوم بلا توقف .

٣١ـ في العالم السفلي تعنى بجميع آلهة كوزو، وهم الأنوناكي ،

٣٢ـ ومن الأعالي تدبر كل شؤون البشر،

٣٣ـ يا راعي (الأحياء) في (المناطق) الدنيا ، وحافظ (الأحياء) في الأعالي ،

٣٤ـ أنت المدبر يا شمش ، وأنت نور كل شيء .

٣٥ـ إنك لا تعجز أبدا عن عبور البحر الواسع الشاسع ،

٣٦ـ الذي لا تعرف الإيجيجي (آلهة الأرض) أعماقه .

٣٧ـ شمش، إن وهجك الساطع يبلغ عمق الهاوية
٣٨ـ بحيث تشاهد نورك وحوش الأغوار،
٣٩ـ وأنت يا شمش تنكمش كخيط (الشبكة). وتنتشر كالضباب،
٤٠ـ وتشمل بحمايتك البلاد.
٤١ـ وأنت لا تغتمّ أثناء النهار، ولا سطحك يغشاه الظلام،
٤٢ـ وفي الليل يواصل لهيبك الاشتعال (.).
٤٣ـ إلى مناطق مجهولة بعيدة ولأبعاد لا تحصى،
٤٤ـ تندفع (في طريقك) يا شمش ذاهبا بالنهار وآيبا بالليل.
٤٥ـ لا أحد من «الإيجيجي» جميعا يكدح كدحك،
٤٦ـ ولا أحد في مجمع الآلهة يتسامى إلى عليائك،
٤٧ـ عند شروقك بتجمع آلهة البلاد:
٤٨ـ وهجك العنيف يغطي البلاد.
٤٩ـ وجميع (سكان) البلاد الذين تتنوع بينهم لغات الحديث،
٥٠ـ تعلم خططهم، وتعرف كنه طريقهم.
٥١ـ البشر جميعا يركعون أمامك،
٥٢ـ والعالم، يا شمش، يحن لنورك.
٥٣ـ (في) طاسة العرّاف المكفّتة بخشب الأرز.
٥٤ـ تنير (أنت) بصيرة كهنة الأحلام وتفسّر الأحلام.
٥٥ـ (. . . . .) من الترتيبات (؟) يسجدون لك،
٥٦ـ (كما) يسجد لك الأشرار والعادلون.
٥٧ـ (ما من أحد) غيرك يهبط للأعماق،

٥٨ـ (. . . . .) تطلق نيران أحكامك على المجرمين والمعتدين على القانون .

٥٩ـ . . . . . . (. . . . .)

٦٠ـ وهي (هو) ينزل الضربات عليه . . . . (. . . . .)

٦١ـ وأنت تطارد الوغد الذي تحوطه (. . . . .) إلى العالم السفلي

٦٢ـ وتأتي به من نهر العالم السفلي متلبسا بتهمة (. . . . .)

٦٣ـ ما تنطق به من حكم عادل يا شمش (. . . . .)

٦٤ـ حكمك الصريح لا يجوز عليه التغيير وليس (. . . . .)

٦٥ـ إنك تساند المسافر على طريقه الصعب ،

٦٦ـ والملاح الجزوع من الأمواج تعطيه (. . . . .)

٦٧ـ أنت الذي تخفر الطرق الخفية ،

٦٨ـ وأنت الذي تسير باستمرار على الدروب التي تواجه (شمش وحده) .

٦٩ـ إنك تنقذ من العاصفة التاجر الذي يحمل معه رأس ماله ،

٧٠ـ والـ (. . . . .) الذي يغوص في المحيط تزوده بالأجنحة .

٧١ـ إنك لتدل اللاجئين والهاربين إلى أماكن يأوون إليها ،

٧٢ـ والأسير تهديه للطرق التي لا يعرفها أحد غير شمش ،

٧٣ـ الرجل في (. . . . .)

٧٤ـ السجين الذي (. . . . .) في سجن (. . . . .)

٧٥ـ والذي (غضب) عليه إلهه (. . . . .)

٧٦ـ (. . . . .)

٧٧ـ إنك تقف بجانب المريض (. . . . .)

٧٨ـ تشخص (. . . . .)

٧٩ـ تحمل (. . . . . .)

٨٠ـ وأنت في الأرض التي لا عودة منها (. . . . . .)

٨١ـ الآلهات الغضاب (. . . . . .)

٨٢ـ تمجد (. . . . . .)

٨٣ـ يا شمش، في شبكتك (. . . . . .)

٨٤ـ من عيون (شبكتك) . . . . . لا (يلفت).

٨٥ـ ذلك الذي يقسم القسم (. . . . . .)

٨٦ـ والذي لا يخشى (. . . . . .)

٨٧ـ شبكتك الواسعة منشورة (. . . . . .)

٨٨ـ الرجل الذي يشتهي زوجة جاره.

٨٩ـ سوف (. . . . . .) قبل يومه المكتوب.

٩٠ـ لقد أعدّ له شرك كريه (. . . . . .)

٩١ـ سيضرب به سلاحك، (ولن) ينقذه أحد.

٩٢ـ لن يقف أبو (ه) بجانبه للدفاع عنه،

٩٣ـ ولن يستجيب إخوته لطلب القاضي بالترافع عنه.

٩٤ـ سيوقع به في فخ نحاسي لم يتنبأ به.

٩٥ـ إنك تحطم قرون الوغد الذي يدبر المكائد،

٩٦ـ والـ . . . . . المتحمس، تقوض الأسس (التي وضعها).

٩٧ـ تجعل القاضي الخرب الذمة يجرّب القيود والأغلال،

٩٨ـ والذي يقبل هدية ومع ذلك لا يقيم العدل تنزل به العقاب.

٩٩ـ أما من يرفض هدية، وبالرغم من ذلك يقف في صف الضعيف،

١٠٠ـ فإن شمش يسعد به وسوف يطيل حياته.

١٠١ـ والقاضي النزيه الذي يصدر الأحكام العادلة

١٠٢ـ يسيطر على القصر ويحيا ومع الأمراء

١٠٣ـ أي فائدة يجنيها من يستثمر ماله في بعثات تجارية بائرة؟

١٠٤ـ إنه ليخيب أمله في أمر الكسب ويضيع رأسماله

١٠٥ـ أما من يستثمر ماله في بعثات تجارية بعيدة ويدفع شاقلا واحدا مقابل. . .

١٠٦ـ فسوف يسر ذلك شمش ويمدّ في عمره.

١٠٧ـ إن التاجر الذي يلجأ للغش في الميزان،

١٠٨ـ ويستخدم نوعين من الموازين فيخفض من (. . . . .)

١٠٩ـ يخيب أمله في الكسب ويضيع (رأسماله).

١١٠ـ والتاجر الأمين الذي يزن بالقسط ـ

١١١ـ يقدّم له كل شيء بالحق (. . . . .)

١١٢ـ إن التاجر الذي يغش في وزن القمح.

١١٣ـ ويقرض (القمح) ويطفف في الوزن إلى الحدّ الأدنى ومع ذلك يطالب بالثمن الباهظ،

١١٤ـ ستنزل عليه لعنة الشعب قبل أن يحلّ أجله،

١١٥ـ وإذا طالب بتسديد الثمن قبل الموعد المتفق عليه فسوف يؤخذ بذنبه.

١١٦ـ لن يملك وريثه حق التصرف في ملكه،

١١٧ـ ولن يستطيع إخوته أن يضعوا أيديهم على ضيعته.

١١٨ـ التاجر الأمين الذي يعدل في وزن (القمح) إلى أقصى حدّ فيضاعف من إحسانه،

١١٩ـ سيسرّ به شمش ويطيل في حياته .

١٢٠ـ سيزيد من (أفراد) عائلته ، ويكسب ثروة (طائلة) .

١٢١ـ ومثل مياه ربيع لا يتخلف لن تفشل ذريته .

١٢٢ـ لذلك الذي يحسن على الناس ولا يعرف الغش ـ

١٢٣ـ الرجل الذي يستر نواياه دائما بالنفاق ـ تعرض حالته (عليك) .

١٢٤ـ إن ذرية الأشرار ستمنى (بالفشل) .

١٢٥ـ والذين تقول أفواههم «لا» ـ تعرض قضيتهم عليك .

١٢٦ـ في لحظة واحدة تدرك ما يقولون ،

١٢٧ـ تسمعهم وتختبرهم ، وتفصل في دعوى المظلومين .

١٢٨ـ إن كل فرد يوضع (مصيره) بين يديك ،

١٢٩ـ وأنت الذي تدبر النبوءات بفألهم ، وتوضح ما التبس من أمرهم .

١٣٠ـ إنك يا شمش تراقب الصلاة ، والسجود ، والتبرك (بالدعاء) ،

١٣١ـ والخضوع ، والركوع ، وتراتيل الطقوس والسجود . .

١٣٢ـ الضعيف يدعوك من تجويف فمه ،

١٣٣ـ والمتضع ، والمغلوب ، والمبتلى ، والمسكين ،

١٣٤ـ والتي أسر ابنها تواجهك دائما وبغير انقطاع .

١٣٥ـ من كانت أسرته بعيدة (عنه) ، ومدينته نائية ،

١٣٦ـ والراعي (الذي يلفّه) رعب السهوب يواجهك ،

١٣٧ـ راعي القطعان في الحرب ، وحارس الأغنام وسط الأعداء .

١٣٨ـ هنالك ، يا شمش ، تواجهك القافلة ، أولئك الراحلون والخوف ينتابهم .

١٣٩ـ التاجر المسافر، والوكيل الذي يحمل رأس المال .
١٤٠ـ هنالك، يا شمش، يلقاك صياد السمك (الذي ينشر) شبكته،
١٤١ـ والصياد، ورامي القوس الذي يسوق الطرائد،
١٤٢ـ ويقابلك صائد الطيور الذي يحمل شبكته .
١٤٣ـ والسارق المتلصص، عدو شمش،
١٤٤ـ والباحث عن الفريسة في شعاب السهوب يواجهونك .
١٤٥ـ الميت المتجول، والروح الشريد،
١٤٦ـ يقابلانك يا شمش وتستمع إليهم أجمعين .
١٤٧ـ إنك لا تحبط مسعى من يلقاك . . .
١٤٨ـ لا تلعنهم يا شمش، لأجل خاطري!
١٤٩ـ أنت تجود بأنوارك يا شمش على أسر الناس،
١٥٠ـ تعطيهم وجهك الصارم وتهبهم ضوءك الباهر.
١٥١ـ تطلع على حظوظهم وتشرف على تضحياتهم،
١٥٢ـ وعلى امتداد الجهات الأربع تسير شؤونهم
١٥٣ـ وإلى المدى (الذي تصل إليه) مساكن البشر تتحفهم جميعا بأنوارك .
١٥٤ـ السماوات لا تكفي أن تكون وعاء تحدق فيه،
١٥٥ـ والبلاد بأسرها لا تصلح أن تكون طاسة العرّاف .
١٥٦ـ في اليوم العشرين تتهلّل بالبهجة والفرح،
١٥٧ـ تأكل، تشرب مزرهم (*) الصافي وجعة الساقي من السوق .
١٥٨ـ إنهم يسكبون لك جعة الساقي، فتتلقاها بالقبول .

(*) شراب من نوع الجعة، ينبذ من الذرة خاصة .

١٥٩ـ وأنت تنجّي الذين تحوطهم الأمواج العاتية ،

١٦٠ـ وفي المقابل تتقبل سكائبهم الرائقة الصافية .

١٦١ـ إنك تشرب جعتهم الباردة ومزرهم ،

١٦٢ـ ثم تحقق الأماني التي ينشدونها .

١٦٣ـ تفك إسار. . . . أولئك الذين يركعون لك ،

١٦٤ـ والذين يباركونك بانتظام تتقبل صلواتهم ،

١٦٥ـ إنهم يسبحون بحمدك في خضوع ،

١٦٦ـ ويخشعون لجلالك أبد الآبدين .

١٦٧ـ (أما) الأنذال الذين يفترون على الناس ،

١٦٨ـ والذين هم كالسحب لا وجه لهم ولا. . . .

١٦٩ـ أولئك الذين يمرّون على (سطح) الأرض الواسعة ،

١٧٠ـ ويصعدون الجبال العالية ،

١٧١ـ وحوش البحر التي يملأها الخوف (والفزع) ،

١٧٢ـ أضحية البحر التي تتحرك في الأعماق ،

١٧٣ـ وقربان النهر الذي يمرّ أمامك يا شمش .

١٧٤ـ أين الجبال التي لا تغطيها أشعتك (بردائها)؟

١٧٥ـ وأي منطقة لا يدفئها نورك الساطع؟

١٧٦ـ يا مضيء العتمة ، ويا منير الظلام ،

١٧٧ـ يا مبدد الظلمات ، وغامر الأرض الواسعة بالأضواء ،

١٧٨ـ يا من تجعل الأرض تسطع بالأنوار، وترسل الحرارة اللاسعة إلى الأرض في (وقت) الظهيرة .

١٧٩ـ وتجعل الأرض الواسعة تتوهج كالشعلة الملتهبة ،

١٨٠ـ وتقصّر الأيام وتطيل الليالي ،

١٨١ـ (وتسبب) البرد والصقيع والثلج والجليد ،

١٨٢ـ (. . . . .) رتاج السماء ، الذي يفتح أبواب الأرض على مصاريعها ،

١٨٣ـ السير، الخابور، المزلاج ، ومقبض الباب .

١٨٤ـ يا من تهب الحياة (. . . . .) لمن نزعت منه الرحمة ،

١٨٥ـ (. . . . .) الأسير في معركة صراع مميت .

١٨٦ـ كتمان ، ومشاورة ، ونقاش ، ونصيحة ،

١٨٧ـ (. . . . .) للشعوب المنتشرة في الآفاق ،

١٨٨ـ . . . . . العرش، الديوان الملكي . . . .

١٨٩ـ . . . . . القوة . . . . .

١٩٠ـ ١٩٢ـ محتاج . . . . .

١٩٣ـ ساطع ، (في) مقامك البهيج

١٩٤ـ (. . . . .) مأدبة لمناطق العالم ،

١٩٥ـ (. . . . .) حاكم ، كاهن ـ آنو ، وأمير ،

١٩٦ـ (. . . . .) ليوفوك حقك من الإجلال .

١٩٧ـ (. . . . .) ثروة البلاد في التضحية ،

١٩٨ـ (. . . . .) لتجدد منصّة عرشك .

١٩٩ـ (. . . . .) يامن لا يتبدّل قوله ،

٢٠٠ـ لتقل لك (زوجتك آيا) في المخدع (فلتهدأ نفسك) .

الفصل الثالث

مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات

احتفظت الحكاية الخرافية على لسان الحيوان منذ القدم بشعبيتها في الشرق بوجه عام والشرق الأدنى بوجه خاص. وعندما تذكر حكايات الحيوان تقفز «كليلة ودمنة» لعبدالله بن المقفع إلى ذهن القارىء مع غيرها من الحكايات النثرية أو الشعرية التي يحفل بها تراث الأدب العربي الرسميّ والشعبي منذ عصوره الأولى حتى شوقي شاعر العصر الحديث. وربما خطر كذلك على أذهاننا أحد المنابع المباشرة أو غير المباشرة لهذا النوع من أدب الحكمة والتسلية الذي كان ولا يزال يحظى بحب الرجل العادي واستمتاعه بما ينطوي عليه من سخرية ونقد اجتماعي لاذع، وأقصد بهذا المنبع تلك المجموعة العجيبة من الحكايات المروية على لسان الحيوان والمنسوبة إلى العبد اليوناني الذي نسجت الأساطير حول حياته وموته، وهو «ايزوبوس» الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في «ساموس» وألقي به من حالق في «دلفى»، ولم يخل أحد من كتاب هذا النوع من الحكايات الخرافية من التأثر به واستلهامه، وسواء في العصور القديمة نفسها (مثل الشاعر الإغريقي بابريوس من القرن الثاني للميلاد، أو الشاعر الروماني فايدروس الذي عاصر حكم أغسطس وتيبريوس في القرن الأول) أو في العصور الحديثة (مثل لوثر زعيم حركة الإصلاح الديني، ولافونتين أشهر من استوحاه وأعاد صياغته، وجيلرت وليسينج من أدباء الألمان). بيد أن القارىء قد لا يتذكر أن أمثال هذه الحكايات الخرافية عمرها

أقدم من ابن المقفع ومن ايزوبوس بعشرات القرون، وأنها عرفت ورويت على ألسنة السومريين وسجّل بعضها على الرقم الطينية لملوك سلالة أور الثالثة (خلال القرن الأخير من الألف الثالث قبل الميلاد) لكي يستمعوا إليها في حفلات البلاط واحتفالاته بالمناسبات والأعياد المختلفة. . . ولا شك أن هذا النوع من الحكايات قد عرفته اللغة الأكدية أيضا وشاع على ألسنة العامة والبسطاء من الناس في العهود البابلية. فقد احتوت مجموعة متأخرة من الأمثال البابلية التي سيرد ذكرها فيما بعد على نماذج منها، واحتلت إحداها مكانا مرموقا في الأدب البابلي المأثور، هي حكاية الثعبان والنسر التي أدمجت، لسبب غير معروف، في الأسطورة المشهورة باسم أسطورة ايتانا *. وربما يرجع خلو الأدب البابلي التقليدي من هذه الحكايات إلى السبب نفسه الذي يعلل به الباحثون ندرة الأمثال الشعبية فيه، وهو أن علماء العصر الكشيّ الذي وصلتنا منه معظم النصوص الأدبية «المحترمة»، قد اضطهدوا هذا الأدب الشفاهي الذي انتشر على ألسنة العامة ولم يروا أنه يستحق التدوين والتسجيل!

ومع ذلك فلم يخل الأدب البابلي التقليدي من نوع معين من الحكاية الخرافية التي تختلف كل الاختلاف عن نمط الحكاية الخرافية التي نعرفها من ايزوبوس ومن نسجوا على منواله. ذلك هو أدب المناظرة الذي يسجل مبارزة كلامية يتبارى فيها زوج من الآلهة أو البشر أو الظواهر الطبيعية أو النبات أو المعدن أو الحرف والمهن اليدوية وأدوات الزرع والصنع ـ في محاولة لإثبات تفوق أحد

(*) تمهد هذه الحكاية للأسطورة التي تروى عن إيتانا أحد ملوك سلالة كيش الأولى (تل الأحيمر حاليا) وصعوده للسماء على جناحي نسر لمناشدة الإله آنو أن يدله على نبات النسْل ليكون له ولد يحمل اسمه. والحكاية التمهيدية أن الملك توسل للإله شمش قبل ذلك فهداه إلى حفرة يقبع فيها نسر جريح ـ وكان هذا النسر قد غدر بصديقه الثعبان وأكل صغاره، فانتقم منه الثعبان بإيقاعه في حفرة عميقة بعد تحطيم جناحيه ـ فضمد الملك جراحه، وحمله النسر إلى السماء. . . . . .

Imscher(Hrsg.),Lexikon der Antike. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1972

الطرفين على الآخـر، وبيان مدى منفعتـه للإنسان بـوجه عام، أو للملك بـوجه خاص. . وهكذا نشأت تلك المناظـرات البديعة ـ التي تذكرنـا بالمناظرات التي كنـا نـرفع بها أصـواتنـا ونحن تـلاميذ في المدارس الأوليـة والابتـدائيـة في دروس الإنشاء! ـ بين الصيف والشتاء، والطير والسمك، والشجر والقصب، والفضة والنحاس، والفأس والمحراث، و إلهة الماشية و إلهة الحنطة.

وكما كان السـومريون سبّـاقين إلى ابتداع ألوان الأدب والحكمـة التي ورثها عنهم البابليون وأضافوا إليها وطوّروهـا، فقد ابتدع الكتّاب السومريون الجنس الأدبي الذي نسميـه أدب المناظرة ودوّنوه شعـرا، ومهدوا لكل مناظرة بمقـدمة أسطورية مناسبة تبين في الغالب كيفية خلـق المتناظرين، يليها تمهيد للدخول في تفاصيل الموضـوع الذي يبدؤه أحد المتنـاظرين بالحديث عن نفســه وتعداد مزايـاه على خصمه. ويـرد نظيره بالمثل، ويستمـر الطرفـان في أخذ ورد حتى يضطرا لـلاحتكام إلى طـرف ثالث، يكـون في الغالب أحـد الآلهة البارزين في مجمع الآلهة السومرية، فيصدر حكمه الفاصل في النزاع بتفضيل أحد الطرفين على الآخر. . وينزل الطرفان على حكمه فينتهي الخصام ويسود الوئام.

عرف من هـذه المناظرات السـومريـة سبع أهمها المناظـرة بين الماشية (التي يمثلها الإله لهار) والغلـة (التي تمثلها الإلهة العذراء الرحيمة أشنـان)، ومناظرة الصيف والشتـاء (بين الأخـوين إيمـش الموكل بـالاسطبـلات وحظـائر الغنم والمعادن، وانتين فلاح الآلهة الذي ينتصر له الإلـه إنليل ويردّ له اعتباره!)، ثم المنـاظـرة الجميلة «طلـب يد انـانـا» (وهي إلهة الخصب والحب العـذراء التي صارت عشتـار البابليـة فيما بعد) على هيئـة تمثيلية من أربع شخصيـات يدور فيها الحوار أو بالأحرى المونولوج الطويل حول إقناع «أنانا» بالزواج من الراعي المحب الأمين «دوموزي» الذي كانت قـد فضلت إلفلاح «أنكمدو» عليه. ولا تلبث العذراء أن تقتنع بحجج الـراعي الطيب الذي يدعو غـريمه السابق إلى

حفل عرسه ـ بعد أن سلَّم بهزيمته وتنازل عن معركته بأسرع مما يجب . . وفي النهاية يعرض الفلاح على الراعي بعض نتاج مزرعته من الحنطة والفول والعدس هدية بمناسبة زفافه . ولسنا نعرف ماذا وعد بتقديمه للعروس التي خيَّبت أمله ، إذ تمتلىء سطور اللوح الأخيرة بثغرات يصعب تبيّن شيء منها باستثناء هذه الكلمات التي يبدو أنها تعبر عن تلعثم المحب الصامت الصابر: «وأنت أيتها العذراء . . . مهما أردت!» *.

نسج البابليون في أدب المناظرة على منوال السومريين ، وإن كانوا قد خرجوا على النموذج الأصلي في بعض الأحيان . وقد بقيت ست مناظرات أثبتناها على الصفحات التالية ، ومن أهمها المناظرة بين الطرفاء (الأثل) والنخلة ، والمناظرة بين الثور والحصان اللتان تحافظان على المدخل الأسطوري الذي نجده في المناظرات السومرية . ويظهر الثعلب في إحدى هذه المناظرات ، كما تظهر فيما تبقى من المناظرات الأخرى ثلاثة حيوانات هي الذئب والكلب والأسد ، وفيها جميعا يتمثل الخروج على النموذج السومري في التركيز على مكر الثعلب وعدم الالتزام بالحوار بين خصمين .

أما المشهد الأخير الذي يصدر فيه الحكم الفصل من الطرف الثالث فقد بقيت منه آثار قليلة في نصين بابليين هما «نيسابا والغلة» و «خرافة الثعلب» اللذان لا يسمحان بالمقارنة بينهما وبين النموذج السومري . وليس فيما بقي من النصوص الأكدية البابلية ما يؤكد بصورة قاطعة أنها قد حافظت على مشهد الحكم الأخير.

ونبدأ بالمناظرة بين الطرفاء التي تستهل المباراة ثم ترد عليها النخلة بالحديث عن مزاياها ومنافعها للملك والناس .

والجدير بالذكر أن الباحثين قد درسوا ثلاث نسخ منقحة من هذا النص ،

(*)ص . ن . كريمر، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، ص ٢٣٦ .

تـرجع أولاها إلى العصر البـابلي القـديم، وقـد اكتشف الرقيمان اللـذان دونت عليهما في مكتبة «تل حـرمل» (في مداخل بغداد وتقع في المنطقة المعـروفة الآن بـاسم تل محمـد بـداية بغـداد الجديـدة) وتعـود الثـانية إلى العهـد الآشـوري الأوسط، وقـد كتب معظمها بـاللهجة الآشـورية. أمـا الثالثـة فيرجح بعض العلماء أنها قد كتبت بعد العهد الآشـوري الأوسط، بقرن أو قرنين، وأنها تشبه الوثائق التجارية في مظهرها وطـريقة كتابتها، مما يحمل على الظن بأن ناسخها كـان من المتمرسين على تـدوين الرسـائل والعقـود أكثر من تمرسـه على كتابـة النصوص الأدبيـة، ولذلـك احتشدت بالأخطـاء اللغويـة والإملائيـة التي لا يمكن أن يقع فيهـا كـاتب تلقى تـدريبـا منظما في مـدارس النسخ والتعليم والتـدوين (الأدوبا) ــ وتحتفظ النسختـان الأولى والأخيرة بالتمهيـد، وتختلف النسخ الثلاث في نسبـة النص الذي تـورده من الجولات الكلاميـة الثلاث بين الطرفين المتنافسين، إلى أن تتقارب جميعها في تسجيل نص الجولة الثالثة بصورة تكاد أن تكون متساوية.

وأهم مـا يهم القـارىء غير المتخصص في الكتـابـة المسمارية بـاللغـات واللهجات المختلفة في شتى عصور الحضارة العراقيـة القديمة أن البقية الباقية من هـذه المنـاظـرة تـدل على أنها قـد احتذت بنيـة النمـوذج الـذي ابتـدعـه السومريون للحكاية الخرافية على لسان الحيوان والنبات. فهي تبدأ، بالتمهيد الأسطوري الذي اختصر اختصارا شديدا، وإن كان يتضمن الإشارة إلى الزمن الـذي جادت فيـه الآلهة على البشر بالملك والملكيـة، وهـو يقع وفقا للتـاريخ السومري مرة مع بداية التحضر ونشأة الحياة المدنية، والمرة الأخرى بعد الطوفان «وأنين الأرض»، ثم يتطـرق الحديث إلى غـرس الشجـرتين في سـاحـة القصر الملكي، وإقامة مأدبة في ظل الطرفاء احتفالا بتنصيب الملك الجديد، بجانب القيام بشيء آخر لم يُنصَّ عليه في ظل النخلة. وبعد أن تتحـدد معالم المشهد تنخرط الشجرتان في معركتهما الحامية.

وأخيرا فإن بعض الباحثين قد درسوا احتمال تأثير هذه المناظرة في حكايات وأعمال أدبية أخرى: مثل حكاية الشجرة الأشورية (أو البابلية) التي نشر الأستاذ ج. م. أنفالا نصها المكتوب باللغة البهلوية في مجلة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (المجلد الثاني. من ص ٦٣٧ـ ٦٧٨) وهو يدل على تأثر ملحوظ بالمادة الأصلية وإن كان الكاتب الفارسي قد تصرف في صياغتها وأضاف إليها، ومثل الجغرافي والمؤرخ والرحالة الإغريقي المشهور سترابون (من حوالي ٦٣ ق. م إلى حوالي ٢٠ م) الذي يذكر في كتابه (الجغرافيا ١٦، ١، ١٤) أنه سمع أغنية فارسية أحصت فوائد النخلة وبلغت فيها ثلاثمائة وستين فائدة، مما يرجح اعتماد هذه الأغنية على الأصل البابلي المعروف آنذاك أو المتداول بصورة شفاهية. وأخيرا نجد أصداء من المناظرة في إحدى الشذرات الباقية من الشاعر والعالم السكندري المعروف كالليماخوس (من حوالي ٣٠٠ ق. م ـ حوالي ٢٤٠ ق. م) (وقد نشرها هيرمان ديلز ـ الذي يرجع إليه الفضل في نشر شذرات الفلاسفة السابقين على سقراط ــ في المجلة الأسبوعية الدولية، المجلد الرابع، ص ٩٩٣ـ ١٠٠٢).

وإليك نص المناظرة كما ورد في النسخ الثلاث التي تحدثنا عنها. وسوف تلاحظ الفروق الدقيقة بينها، وسواء في التمهيد الأسطوري أو في متن الحوار بين الطرفين المتباريين وتفصيلاته وموضوعاته، واستئثار النخلة بنصيب الأسد في عرض منافعها ومزاياها على الطرفاء... لا شك أن الثغرات والفجوات التي شوّهت النص في نسخه الثلاث تحول دون الخروج منها بسياق مترابط، ولكنها تجعل المقارنة بينها أمرا ممتعا وضروريا حتى للقارىء غير الملمّ بلغاتها الأصلية. والترجمة تتابع ترجمة لامبيرت الإنجليزية التي تبدأ بوجه اللوح وتنتقل إلى ظهره مع بداية كل ترقيم جديد للسطور، كما تتابع الفواصل التي وضعها بين السطور على شكل خطوط فارقة بين «لازمة» وأخرى أو بين وحدة بنائية ووحدة مغايرة.



أ ـ الطرفاء والنخلة

١ ـ النسخة الأولى :

١ ـ في الأيام السابقة ، في السنوات السالفة

٢ ـ عندما حزنت «السماوات» وأنّت الأرض في المساء ، الآلهة . . . .

٣ ـ سكن غضبهم على البشر ومنحوهم الوفرة . . . .

٤ ـ وعيّنوا ملكا ليقود البلاد ويقيم «شؤون» العباد .

٥ ـ (. . . . .) ليحكم ذي الرؤوس السود ، (و) العديد من الشعوب ،

٦ ـ غرس «الملك» النخلة في ساحته . . .

٧ ـ غرس الطرفاء . في ظل الطرفاء «أقام»

٨ ـ مأدبة ، في ظل النخلة (. . . . .)

---

٢ ـ فتحت الطرفاء فمها ووجهت (كلامها) إلى النخلة ،

٣ ـ «انظري ماذا يوجد في القصر من أجزاء عتادك .

٤ ـ إن الملك يأكل من طبقي . ومن سلة خبزي

٥ ـ يأكل المحاربون . إنني نسّاجة وأطرق الخيوط .

ألبس القوات .

٦ ـ (. . . . .) أنا طاردة الأرواح الشريرة (١) وأقوم بتطهير المعبد .

٧ ـ ليس لي بين الآلهة منافس» . أجابت

٨ـ النخلة «قائلة» : ـ على رسلك ، إن (. . . . .) العظيم

٩ـ عندما (أتغيَّب) لا يسكب الملك السكائب ،

١٠ـ (. . . . . .) الأغصان غير مقطوعة .

١١ـ (. . . . . .) في ذلك الوقت تكونين في يد مخمّر الجعة

١٢ـ الملك (. . . . . .) تكوّم فوقك . فتحت الطرفاء فمها

١٣ـ ووجهت (الكلام) إلى النخلة ، تمهلي ، في أوقات الاحتفالات

١٤ـ . . . . . . تكون . . . . الطرفاء ، التي ليست . . . . .

١٥ـ . . . . . . إثم . في ذلك الوقت

١٦ـ تكونين في يد الجزَّار وسط فضلات (الذبيحة) والدماء .

١٧ـ (. . . . . .) أجابت النخلة (قائلة) ،

١٨ـ (. . . . . .) المشرف على قنواتنا . . . . . الذي (تكون) ثماره

١٩ـ (. . . . . .) هي ثماري . ثماري أنا . . . . .

٢ـ النسخة الثانية :

٣ـ فتحت الطرفاء فمها (و. . . . .)

٤ـ إن لحمي إذا قورن بلحمك (. . . . .)

٥ـ حزامي الثمين اللطيف (الذي يستخدم للتسلّق عليه)

٦ـ مثل أمة صبيّة (. . . . .) سيدتها

٧ـ أجابت (النخلة) بلهجة فيها مبالغة (. . . . .)

٨ـ « . . . . . إن لحاءك المزودّ بالأعواد (. . . . .)

٩ـ حين ندعو إلها (. . . . . .) اللحم (كفارة عن) الإثم .

١٠ـ فالطرفاء لا تعرف أفضل ما . . . . . . ، أفضل ما (. . . . . .)

١١ـ إنني متفوقة عليك ، متمكنة من كل صنعة . الـ (. . . . . .)

١٢ـ كل عتاد الفلاح قد قطعه من أغصاني (. . . . . .)

١٣ـ إنه يتخذ مجرافه من قلبي ، وبمجرافي (. . . . . .)

١٤ـ يفتح (. . . . . .) لكي تشرب قناة الريّ . لقد رتَّبت الحقل (. . . . . .)

١٥ـ أما عن رطوبة التربة . . (. . . . . .)

١٦ـ فإني أدرسها ، كما أدرس الحنطة التي يعيش عليها البشر» .

١٧ـ إنني متفوقة عليك ، متمكنة من كل صنعة . الفلاح . . (. . . . . .)

١٨ـ وكل عتاده (من) لجام وسط ونير، و (. . . . . .)

١٩ـ وعدَّة الثور ونيره ، وغطاء الـ . . . . . الشبكة والعربة (. . . . . .)

٢٠ـ . . . الفلاح ، كل ما عنده . . . . . (. . . . . .)

٢١ـ «انظري إلى عتادي في قصر الملك . ما الذي (يوجد) منه

٢٢ـ في بيت الملك؟ إن الملك يأكل من طبقي ، من قدحي (. . . . . . .)

٢٣ـ من صحني ، المحاربون يأكلون من سلّة خبزي (. . . . .)

٢٤ـ يأخذ الخبَّاز الدقيق . أنا نسَّاجة ، (وأطرق) الخيوط .

٢٥ـ (من نسجي) تلبس القوات . . (. . . . .)

٢٦ـ . . . . للإله ، أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة وأصلح [٢] المعبد .

أنا في الحق شريفة (. . . . .) [٣]

٢٧ـ (.) ويقينا لا منافس لي .

١ـ في الموضع الذي تقدم فيه الأضاحي لسين . . . سين النبيل (. . . . .)
٢ـ حيث أكون غائبة . . . لايسكب الملك السكائب (. . . . .)
٣ـ تؤدى شعائري (وطقوسي) ، وتكوّم فوق الأرض فروعي (. . . . .)
٤ـ في ذلك الوقت (تقوم) النخلة بتخمير (الجعة) ؛ . . . . . ك . . . . . [٤]
٥ـ تعالي ، دعينا نذهب ، أنا وأنت ، إلى مدينة كيش (. . . . .) [٥]
٦ـ حيث يتم عمل الحكيم تكون ثم علامات (تدل عليّ)
غير مليء (. . . . .)
٧ـ غير معبأ بالبخور . البغيّ قد نثرت الماء و (. . . .)
٨ـ تأخذه ويتعبدون ويقيمون الاحتفال . في ذلك الوقت (. . . . .)
٩ـ في يد الجزار[٦] . فروعها في فضلات «الذبيحة» . . .

١٠ـ تعالي دعينا نذهب ، أنا وأنت ، إلى مدينة (. . . . .)
١١ـ حيث توجد (الخطايا) والآثام ، يكون هذا ميدانك ، أيتها الطرفاء .
إن النجّار (. . . . .)
١٢ـ يحترمني ويثني (عليّ) كل يوم .

١٣ـ الذي (. . . . .)
١٤ـ أرفع . سائقو الماشية (. . . . .) هراوات كبيرة .
١٥ـ إنني أشطر قوتك مثل العامل في (حزم) القصب الذي (. . . . .)

١٦ـ سوف أبتهج بقدرة قوتي العظيمة (. . . . .)

١٧ـ جعلتك سيدة، متفوقة (. . . . .)

١٨ـ إنني متفوقة عليك. أبزك ست مرات، وسبع مرات (. . . . .)

١٩ـ أنا التي تأتي بعد إلهة الغلّة، لشهور ثلاثة (. . . . .)

٢٠ـ اليتيمة، والأرملة، والفقير . . . . .)

٢١ـ لا يشبعون من تمري الحلو (. . . . .)

٢٢ـ مكسور (. . . . .)

٢٣ـ ويتعبدون لذريتي (. . . . .)

٣ـ النسخة الثالثة :

١ـ الشعوب في الأيام السالفة . . . . .

٢ـ حفرت آلهة القدر الأنهار؛

٣ـ آلهة البلاد، آنو وانليل وايا، عقدوا اجتماعا .

٤ـ اتخذ انليل والآلهة مجلسهم،

٥ـ وتوسطهم شمش،

٦ـ كما جلست وسطهم سيدة الآلهة العظيمة (٧) .

٧ـ لم تكن الملكية (في ذلك العهد القديم) قد وجدت في البلاد،

٨ـ وكانت (مقاليد) الحكم (في يد) الآلهة .

٩ـ ١٠ـ (غير قابلين للترجمة) .

١١ـ غرس الملك

١٢ـ النخلة في قصره،

١٣ـ وغرس معها. . . (شجرة) الطرفاء.

١٤ـ في ظل الطرفاء أقيمت مأدبة.

١٥ـ وفي ظل النخلة

١٦ـ. . . . . . أصلح. . . .

١٧ـ يفتح. . . . . طريق الملك.

١٨ـ كل منهما جدير بالآخر. . .

١٩ـ الطرفاء والنخلة. . . .

٢٠ـ كذلك (قالت؟) الطرفاء، «بصورة عظيمة. . .

٢١ـ إذا كانت النخلة متفوقة». . . . . .

٢٢ـ «أنت، أيتها الطرفاء، شجرة عديمة الفائدة.

٢٣ـ ما هي أغصانك؟ بلا ثمر!

٢٤ـ (أما) ثمري. . . . .

٢٥ـ. . . . . . يتبع. . . . .

٢٦ـ إن البستاني يثني عليّ.

٢٧ـ وأنفع العبد والسيد معا.

٢٨ـ ثمرتي تساعد الطفل على النمو،

٢٩ـ والكبار يأكلون من ثمري».

٣٠ـ «مساوية للملك. . . . .

٣١ـ العتاد (والأدوات) في قصر الملك،

٣٢ـ ماذا يوجد مني في قصر الملك؟

٣٣ـ إن الملك يأكل من (. . . . .)

٣٤ـ (و) الملكة تشرب من قدحي،

٣٥ـ أنا النساجة وأطرق الخيوط (. . . . .)

٣٦ـ (و) أنا رئيس طاردي الأرواح الشريرة وأطهر (. . . . .)

٣٧ـ . . لا . . . . يتبع . . . .

٣٨ـ . . . . . . لا . . . . . «هنالك أجابت (. . . . .)

٣٩ـ موجهة الحديث إلى أختها النخلة (. . . . .)

***

الهوامش

(١) أي المعرفـة أو العزّامة أو المعوّدة، وهي الكـاهنة التي تطهر المعبد من الأرواح الشريـرة عن طريق الرقى والتعاويذ....

(٢) أصلح أو جدد، والمراد تطهير المعبد وبث الحياة والبركة في أرجائه.

(٣) أرستقراطية أو نبيلة ورئيس.

(٤) تكون النخلة هي المخمرة، أي تقوم بدور مخمّر الجعة من التمر والشعير.

(٥) وهي تل الأحيمر حاليا، بالقرب من مدينة بابل، وكانت مقرّ عدة سلالات سومرية حاكمة (من الأولى إلى الرابعة).

(٦) حرفيا: مقطع اللحم.

(٧) هي الإلهة الأم ننخرساك.

ب ـ حكاية الصفصافة

وهـذه حكايـة أخـرى عن شجرة الصفصـاف ذكـرت في قوائم النصـوص الأدبية، وورد اسم مؤلفها أو نـاسخها «أورنانا» . ولم يتفق العلماء بإجماع الآراء على إطلاق اسم الصفصافـة عليها، إذ اقترح الأستاذ سالـونين (في كتابه عن أدوات النقل الزراعيـة ص ١٤٣) تسميتها بشجـرة التوت، كما تـرجم الأستاذ أوبنهـايم العلامـة المسمارية الأصلية بشجـرة الحور، وذلك خـلافا للتسميـة الواردة في قـاموس النبـات الآشوري للأستـاذ طومســون (ص ٢٩٢ـ٢٩٦) . ولعل الصفصافـة هي أرجح التسميات، إذ عثـر على قطعة من نص الحكـاية تتكلم فيه الصفصافة وترد عليها شجرة الغار، كما أن السطر السابع من نصها المنشـور فيما بعــد يشير إلى خصـلات الصفصـافــة التي كـانت تــدخل في مستلزمات بعض الطقوس . ويحتمل أن يكون النص الأصلي قد تضمن أسماء أو أحاديث أشجار أخرى لم يرد ذكرها في هذه البقية الباقية منه، ولكن يحتمل أيضا أن تكون الصفصافة قد قامت بالدور الأساسي في الحوار.

وجدير بالذكر أن عالم الآشوريات جورج سميث قد تصور خطأ أن النص جـزء من اللوح الثـامن من ملحمـة جلجـاميش الشهيرة . وترجمه بـالفعل إلى الإنجليزية في كتابه عن «العـرض الكلداني لقصة الخلق» (طبعة ١٨٧٦، ص ٢٤٣، وطبعة ١٨٨٠ ص ٢٥٤) وأن الأستاذ ب . مـايسنر في الجزء الثاني من كتـابه عن بـابل وآشور (ص٤٢٩) هـو الـذي حقق هويـة النص وأكد ـــ مع الأستـاذ لانــدزبير جـر ـــ أنــه شـذرة من حكـايــة شعبيـة تنتمي إلى أدب المناظـرة . . . . وإليك ترجمة النص الذي حققـه الأستاذ لامبيرت (ص١٦٤ ـ ١٦٧ من كتابه عن أدب الحكمة البابلية) :

٢ـ أو شجرة الرمان (. . . . .)

٣ـ شجرة الأرز، (و) السرو (. . . . .)

٤ـ في حوض القصب والأجمة (. . . . .)

٥ـ أنت . . . . .

٦ـ . . . . . .

٧ـ في كل شيء . . . . .

٨ـ تدمرين الكثير (. . . . .)

٩ـ الحمقاء (بين) الأشجار

١٠ـ في . . . (ك)، شجرة الغار، جعلت . . . . .

١١ـ جذورك ليست بالغة القوة (. . . . .)

١٢ـ ظلك ليس وفيرا (. . . . .)

١٣ـ قمة فرعك ليست مزدهرة (. . . . .)

١٤ـ فتحت (شجرة) الغار (فمها) غاضبة وردّت على الصفصافة،

١٥ـ واستفزتها وهي تجادلها

١٦ـ كالطرفاء (. . . . .) لا لحم (. . . . .)

١٧ـ كالنخلة، ملكة الأشجار (. . . . .)

١٨ـ (ومثل) غبار الجبل، الذي يغمر أرض العدو (. . . . .)

١٩ـ . . . . . . مطروحة، تعالي، (. . . . .)

٢٠ـ (. . . . . ك) لن يربط (. . . . .)

٢١ـ (بعيدا) عنك . . . . . لا يضع (. . . . .)

٢٢ـ للقوي والضعيف . . .

٢٣ـ (. . . . .) يجرف الأخاديد . . . . .

٢٤ـ . . . . . . يجعل . . . . .

٤ـ يسحقون العاصي . .

٥ـ أجعل الضعيف قويا ، و (. . . . .) المقعد (الأشل)

٦ـ بغير أن تسمعها أجعل الكلمات معروفة (مبينة؟)

٧ـ بخصلات مني يحمون الملك (. . . . .)

٨ـ ويزود(ون) الشريف و(الرجل) العامي (. . . . .)

٩ـ لمدينة وحيدة (. . . . .)

١٠ـ يحمون الباب والمزلاج (. . . . .)

١١ـ (. . . . .) توضع لتأمين السقف .

١٢ـ كالتاج يزيّن المعبد بـ (. . . . .)

١٣ـ ويتطلعون للدوارة لمعرفة اتجاه الريح

١٤ـ . . . . . . ويحمل الملاح . . . . .

***

جـ ـ نيسابا والغلّة

ربما كانت هـذه الحكايـة الشعريـة أعجب الحكايـات البابليـة على لسان النبات والحيوان . . . وأشد ما يثير الحيرة في أمـرها أن يدور النص المتبقي منها حول نـزاع غير مفهوم بين إلهة الغلة نيسابـا (التي أخذها البابليـون فيما أخذوه عن السومريين حتى أصبح اسمها نفسه يـدل في البابلية على الغلة) وبين نوع معين من الحبوب يطلق التهم عليها بغير مسوّغ معقول ولا مقبول .

عثر على شـذرة كبيرة من هذه الحكـاية في «سلطـان ـ تبـه» بتركيا ، كما اكتشفــت فيهـا قطعـة أخــرى صغيرة يظن أنها جـزء من الرقـيم الــذي دونت عليـه تلك الشـذرة . والجزء المحفـوظ من العمود الأول هـو خـاتمة حديث أو ضراعـة للآلهة بتحقيق الرخـاء ، ويبدو أن «نيسابـا» نفسها هي التي تتضرع أو تـوجه الحديث . يتبع ذلـك حديث القمح أو الحنطـة التي تخاطب نيسابا بوصفها إلهة العالم السفلي ، وتـوجه إليها تهمة نشر الكراهية في كل ركن من أركـان العالم . ولا يـوضح النص سبب هـذا الاتهام ، وإن كانت العـلاقة بين إلهة الغلـة والعالم السفلي أكثـر وضوحـا ، إذ إن النبات يستمـد غذاءه من أعماق الأرض . ويستطيع القـارىء أن يجد شاهـدا على هذا من واحـد من أهم نصوص الأدب البابلي ، وهو «لـدلول بيل نيميقي» (لأمتدحن رب الحكمة) الذي يثبت في السطر السابع والخمسين من اللوح الثـاني أن شيـاطين العالم السفلي تصل إلى عـالم البشر بـالخروج من بـاطن الأرض كما تخرج النباتات (انظر النص الوارد في هذا الكتاب) .

أما عن حالـة هذه الشذرة كما تدل عليها الرقم المدونـة عليها البقية المتبقية من النص ، فإن تغير الزمن وعوامل الطقس والتعـرية لم تترك منه سوى كلمات

قليلة لا جدوى من نقلها، باستثنـاء أسماء بعض الآلهة الكبار المذكورين فيه، مثل ايـا والآنونـاكي (مجمع الآلهة) وآنـو، والعبارة التي تقـول في السطر الـرابع عشر: «أجابت ارشكيجـال» بعد الإشارة في السطر السابق مبـاشرة إلى الرعب والرهبة، مما يوحي بأن الكلمات الباقيـة عن مملكة العالم السفلي قد تكون جزءا من مشهد محاكمة لم تصلنا، إذ ارتبط اسم هذه الملكة بالحكم المخيف والقضاء المهيب. وقد امّحت الكتابة من العمود الثالث، وتبقى جزء أساسي من العمود الرابع، وهو في الحقيقة ترتيلة تمجيد وثنـاء على الآلهة نيسابا، مما يوحي بأنها قد كسبت المناظرة، وأن هذا الجزء يمثل خاتمة الحكاية.

من الصعب تحديد زمن كتابة هذه الحكاية، وإن كان بعض العلماء يرجح أن يقع بين سنتي ألفين وثمانمائة قبل الميـلاد ـ كما يلاحـظ أن الإلحاح على المطر لإخصاب الأرض (السطـور ١٧ـ ١٨ـ ٢١ـ ٢٢ مـن العمود الأول) يـؤكد أن الحكاية قـد نشأت أصلا في شمال بلاد الرافدين لا في الجنـوب الذي اعتمدت الزراعة فيه على الري:

٣ـ أب الآلهة (. . . . .)

٤ـ ضوء شمش (. . . . .)

٥ـ عند شروق (شمش) . . . . .

٦ـ ليكرِّموا (. . . . .)

٧ـ مخزن القمح و (. . . . .)

٨ـ فليؤمن بستان الفاكهة (. . . . .)

٩ـ ولينم بستان الفاكهة (. . . . .)

١٠ـ لكل الحياة النباتية (. . . . .)

١١ـ لـ . . . . . الجبال (. . . . .)

١٢ـ . . . .

١٣ـ لتبن قاعدة المعبد (. . . . .)

١٤ـ وليرتفع مزار الآلهة العظام .

١٥ـ ولتعم بركة الآلهة كل مؤسسات (المعبد) .

١٦ـ للأماكن الباردة (. . . . . .) القيّم عليها .

١٧ـ وليتمزّق ثوب السماء على صرخة ادّو[١] ،

١٨ـ ولتهطل العاصفة الممطرة حتى تبزغ مزروعات (الأرض) .

١٩ـ لتتكاثر مخلوقات شاكان[٢] . . . . . في المرعى ،

٢٠ـ ولينعم الجنس البشري بالرخاء (وتستقر) جميع البلاد .

٢١ـ ليدمدم إدّو (وينزل) الرخاء ،

٢٢ـ وليترك ايشوم مسكنه مثل . . . . .

٢٣ـ لتجد أرورو، أم الآلهة ، بنعمة الإنجاب المواتي ،

٢٤ـ ولتكثر الشياه في حظائر الأغنام .

٢٥ـ فتحت الحنطة فمها وقالت ،

٢٦ـ مخاطبة نيسابا ، سيدة العالم السفلي ،

٢٧ـ لمَ ، يانيسابا ، تثيرين الحرب في البلاد؟

٢٨ـ لقد خاصمت كل نبات[٣] ،

٢٩ـ أوجدت الصراع وأثرت الشر ،

٣٠ـ إنك تفترين كذبا وتقذفين (؟) ألفاظ السوء ،

٣١ـ وقد نشرت الكراهية بين الإجيجي والآنوناكي[٤] ،

٣٢ـ وتفرّقين شمل (ال . . . . . .) الآبسو [٥] بغير استثناء ،

٣٣ـ . . . . . . ك واصلت وضعه في كل ركن من أركان العالم ،

٣٤ـ ستغضبين الحكيم ، وتدمرين الخلق» .

٣٥ـ سمعت نيسابا (هذا) الحديث الكريه ،

٣٦ـ (. . . . . .) صرخت في يأس .

٣٧ـ (. . . . . .) ودبّرت بنفسها خطة ،

٣٨ـ (. . . . . .) وتوسلت لصديقتها .

٣ـ (. . . . . .) الشافية العظيمة (جولا؟) [٦]

٤ـ (. . . . .) . . . . .

٥ـ الضوء الساطع الذي ينير (الظلام) .

٦ـ . . . . . . عن طريق الامتناع عن النظر . . . . .

٧ـ نيسابا تومض متألقة وسط جميع الآلهة (. . . . .)

٨ـ ليرتفع صوتها عاليا ، لـ . . . . صرختها ألا (. . . . .)

٩ـ ولتكن مؤازرتها محببة لـ (. . . . .)

١٠ـ ولتخضع كل البلاد وتقدم (أتاواتها)

١١ـ ليخرج كل ما زرعته شطأه وينمو .

١٢ـ ول(. . . . .) نسلها وحيوانها ، والجنس ذو الرؤوس السود ،

١٣ـ ليركع عند قدميها كل ما خلقته أرورو ،

١٤ـ لتنمّ عودهم وتضيء (وجوههم) .

١٥ـ لـ (. . . . .) جنس البشر كله ، بقدر ما يوجد منهم ، لنيسابا .

١٦ـ إن الكائنات (التي تدب) في الدغل، والوحوش، تمجد عظمتها؛

١٧ـ نيسابا نسيج وحدها، وهي تهب الحياة (. . . . .)

١٨ـ والرجال الذين لا حصر لهم يباركون (. . . . .) باستمرار

١٩ـ ليتصل ذكرها على الدوام، ولـ . . . . . أن لا . . . . . اسمها

٢٠ـ تمجد عباراتها الجليلة (. . . . .)

٢١ـ الخشوع والدعاء لنيسابا التي (. . . . .)

٢٢ـ التي عيّنت . . . لكي ينظر إليها (. . . . .)

٢٣ـ طوبى لنيسابا، ما أغلى (. . . . . ها)

٢٤ـ الكبار والصغار يتحدثون (. . . . .)

٢٥ـ (. . . . .) الثناء عليها، ويمجدون (. . . . .)

٢٦ـ (. . . . .) أرباب الحرف الذين (. . . . .)

الهوامش

(١)هو إله الرعد والمطر الذي أمره انليل ــ قبل الطوفان ـ بأن يحبس المطر عن البشر لتهلكهم المجاعة والقحط والجفاف جزاء لهم على الإزعاج الذي سببوه لكبار الآلهة.

(٢)هو إلـه البادية والحيـوانات البرية وأحد آلهة العـالم الأرضي، يقابله جلجـاميش في العالم السفلي، ويظهر في رؤيـة لانكيدو مع (إتـانا) عنـد إلهة العالم السفلى (انظـر ملحمة جلجـاميش، اللوح السابع)

(٣)أو بدأت التنازع والخصومات وجروت «الشَكَل» معها.

(٤) هم على الترتيب مجمع آلهة السماء وآلهة الأرض.

(٥) هو معبـد الإله «انكي ـ ايا» إلـه الحكمة و إله الميـاه الجوفية في مدينـة أريدو (أبو شهرين حـاليا) وكانـت مـركز عبـادته وكشفت فيها التنقيبـات عن مرحلة حضـارية سـابقة على بدايـة العصور التاريخية في جنوب وادي الرافدين.

(٦)لعلها هي الشـافية العظيمة (جولا) إحـدى إلهات الطب، والشفاء، ويعني اسمها في السومرية (الكبيرة) وتعـادل في مرتبتهـا إلهة الشفاء نينسنـا في مطلع العصر البابلي القـديم، ويرمـز لها في اللغة الأكادية بالكلب كشعار. . . .

د ـ الثور والحصان

لم يتبق من هذه الحكاية سوى بضع كسر قليلة عثر عليها في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال. وأكبر هذه الكسر تؤلف جزءا من لوح أو رقيم من عمودين يمثل القسم الأول من الحكاية الأصلية الطويلة. والشارة التي تزودنا بهذه المعلومات ـ وهي التي تكتب عادة في نهاية المخطوطة وتسجل اسم الناسخ أو الكاتب ـ تتضمن كذلك نصف السطر الأول من الحكاية الذي يقول: بينما عشتار المجيدة . . . . وليس لدينا من المقدمة الأسطورية إلا الجزء الأخير الذي يصف ارتفاع الفيضان السنوي كما يصف الثور والحصان اللذين يتطلعان إليه ـ ثم تأتي المناظرة التي يحاول فيها كل طرف أن يثبت تفوقه على خصمه. ولابد أن الحصان قد استرسل في الكلام عن بسالته في الحرب، إذ يرد عليه الثور بأن العديد من أدوات الحرب يصنع من جلده. والغريب أن الأجزاء الباقية لا تنطوي على أي إشارة إلى الخدمات التي يقدمها الطرفان المتنافسان للبشر، فضلا عن أن الجزء الخاص بالفصل في النزاع لم يعثر عليه.

يرجح الدارسون أن الحكاية لم تستمد من أصل سومري، لأن الحصان لم يكن قد عرف بعد في المناطق الجنوبية من وادي الرافدين في تلك العصور المبكرة. لقد كان الحصان شيئا نادرا في العصر البابلي القديم، ولم يبدأ في الانتشار على نطاق واسع إلا في أوائل العصر الكشي نتيجة لقيام الميتانيين * في سوريا والمناطق الشرقية من آسيا الصغرى بتربيته والعناية الشديدة به. وقد نشر أحد الباحثين (وهو الأستاذ ج. أ. بوتراتز في كتابه عن الحصان في

(*) أسس الميتانيون دولتهم في شمال بلاد الرافدين، وأخضعوا آشور وشمال سوريا فترة من الزمن، هزمهم الحيثيون في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ثم الآشوريون في القرن الثالث عشر ق.م.

العصور المبكرة، ١٩٣٨) مجموعة نصوص باللغة الحيثية تبين فن تربية الخيل وتدريبها ورعايتها، وأثبت أن مؤلفها الذي يسمى «كيكولي» من أصل ميتاني، كما نشر باحث آخر، هو الأستاذ أ. ايبيلنج مجموعة نصوص أخرى من العصر الآشوري الوسيط تحتوي على أصول تربية الخيول وتدريبها على جر العربات). وكل هذا يؤكد أن الحصان قد حظي في ذلك الزمن القديم بمثل مايحظى به اليوم من رعاية لايمكن أن يحلم بها الإنسان. . . ولذلك لم يكن من قبيل المبالغة أن يسرف الحصان في هذه الحكاية في التفاخر بمآثره ومزاياه.

وأخيرا فإن الحكاية ترجع على أرجح الآراء إلى العصر الكشي. وسوف نقتصر على النسخ التي يمكن الخروج من نصوصها بمعنى مترابط، على الرغم من الثغرات والفجوات والسطور الضائعة. ونبدأ بالنسخة الأولى فنقرأ على وجه اللوح بعد ما يقرب من تسعة سطور مفقودة ما نصه:

٥ـ انليل الملك. . . . .

٦ـ دعوات. . . . .

٧ـ سمع و. . . . .

٨ـ نباتات. . . . . .

٩ـ جداول (. . . . . .) أنهار

١٠ـ للفرات (. . . . . .) وفرة.

١١ـ فيضان مياهه (. . . . . .) دجلة. . . . .

١٢ـ التي ارتفعت (. . . . . .)

١٣ـ (و أزاحت) مروج الضفاف (وغمرت) الحقول،

١٤ـ (واكتسحت) الروابي وأغرقت السهوب،

١٥ـ (وجرفت) تربة السهل إلى المنخفضات (والمنحدرات)،

١٦ـ (وسيطرت) على المناطق الواطئة وسالت على الأراضي،

١٧ـ (حتى) تحولت (المساحات) غير المنزرعة إلى مستنقعات.

١٨ـ ونمت النباتات في القصبة (والدغل)،

١٩ـ وانشق صدر الأرض البور،

٢٠ـ وجعلت الكلأ يزدهر من أجل القطعان، ووفرت الخصب والنماء.

٢١ـ صار الثور والحصان صديقين،

٢٢ـ شبعت بطونهما بالعشب الزكي،

٢٣ـ وفي غمرة اللذة انخرطا في الجدال.

٢٥ـ «عندما أنظر حولي، أجد أن فألي يبشر بالخير.

٢٦ـ فنصيبي من الكلأ موفور من بداية العام إلى نهايته،

٢٧ـ لقد جاء الفيضان الطامي مبكرا، وتجمعت المياه، السائلة من أعماق الأرض،

٢٨ـ اكتسحت مروج الضفاف وروت التربة،

٢٩ـ وجرفت (تربة) السهل إلى المنخفضات ومن فوق المنحدرات

٣٠ـ وأزاحت الروابي وغمرت الحقول بالمياه،

٣١ـ وسيطرت على المناطق الواطئة وأغرقت السهول،

٣٢ـ أخذ مخصب (البراري) * يحرث الأرض التي لم تفلح،

٣٣ـ والعامل الصناع.......

٣٤ـ إن عجولنا تثب وتنتظر (.....)

٣٥ـ لكن الحصان، الذي لا علاقة له بالسهل، يطأ الأرض بخيلاء (.....)

٣٦ـ غيّر نفسك، وابتعد عن (.....)

(*) تسمية شاعرية للمحراث..

٣٧ـ تقدم . . . . . .

٢ـ قدري وقدرك . . .

٣ـ النحاس القوي الذي يشق (. . . . .)

٤ـ لباسي يشبه الثوب (. . . . .)

٥ـ من دوني لا (يسرع؟) العدّاء (. . . . .)

٦ـ ولا الملك والحاكم، والكاهن، والأمير يسيرون على الطريق (. . . . .)

٧ـ فتح الثور فمه مخاطبا الحصان (المجيد في المعركة)،

٨ـ أ أنت وحدك القوي (الجبار) . . . . . ؟

٩ـ ما في معركتك (. . . . .)

١٠ـ إنني أضع اللمسات الأخيرة في العربة الكاملة، و. . . . . عدّتها،

١١ـ بجلدي يتغطى الـ (. . . . .)

١٢ـ وبجلدي يتغطى الـ (. . . . .)

١٣ـ سهام المحارب، والجعبة (. . . . .)

١٤ـ الرماح الضارية تحمل (. . . . .)

١٥ـ فؤوس المعركة التي (يمسك بها) سيدك (. . . . .)

١٦ـ إنك لا تستطيع أن تبصر الطريق، (فأنت كالـ. . . .) ضعيف متهالك،

١٧ـ عيناك تحدقان، ولكنك لا (. . . . .)

١٨ـ وأنت لا تقطع الطريق، فعلى الزمام (. . . . .)

١٩ـ فتح الحصان فمه وقال مخاطبا (الثور الجليل)

٢٠ـ عندما أطلق الصهيل (. . . . .)

٢١ـ فؤوس المعركة (. . . . .)

٢٢ـ الأسلحة (. . . . .)

٢٣ـ . . . . . . التي تطرح أرضا (. . . . .)

٢٤ـ . . . . . . قلب أسد (. . . . .)

٢٥ـ عند مخاضة نهر (. . . . .)

٢٦ـ على الطريق (الممتد) فوق الجبال (. . . . .)

٢٧ـ تكون متعبا، أيها الثور، وقيد (. . . . .)

٢٨ـ في أداء مهمتك لايصمد (. . . . .)

٢٩ـ علفك من النخالة، والأرض (فراشك)

٣٠ـ كيف يمكنك أن تنافس الحصان؟ . . . . .

٣١ـ فتح الثور فمه وقال مخاطبا (الحصان، المجيد في المعركة)

٣٢ـ أما عن القيد الذي ذكرته، (. . . . .)

***

٢ـ النسخة الثانية:

٩ـ دموعه تنسكب كالماء من زق.

١٠ـ . . . . . . الحصان، . . . . . . جدير بالتكريم (والتبجيل)،

١١ـ لكنك أنت والحمار تتحملان السخرة.

١٢ـ . . . . . طريق . . . . تقرب . . . .

١٣ـ فتح الثور فمه وقال مخاطبا الحصان، المجيد في المعركة

١٤ـ (. . . . .) رجل لايعتمد عليه

***

٣ـ النسخة الثالثة :

٢ـ (. . . . .) الثور نفسه (. . . . .)

٣ـ الشهر (الأول) والثاني، و (الثالث).

٤ـ (. . . . .) الحب يفتح، والـ (. . . . .) يرتوي،

٥ـ (. . . . .)

٦ـ . . . . . . مقدس في نظر الآلهة (. . . . .)

٧ـ (. . . . .) يباركونني بدعواتهم الطويلة عندما أسقط صريعا (ويضحى بي).

٨ـ . . . . . . لا أنكفىء على وجهي في الحرّ.

٩ـ فتح الحصان فمه وقال (مخاطبا) الثور الجليل.

١٠ـ «أنا (. . .) وأخطو على رصيف من الآجر المحروق *

١١ـ (بالقرب من) الملك والمشير يقع مربطي،

١٢ـ (والسيّاس) يقدمون (لي) النباتات وخضار الأرض،

١٣ـ (. . . . .) ويعنون بموردي البديع **

١٤ـ (. . . . .) ويقطع العشب الشهيّ قطعا صغيرة.

١٥ـ (. . . . .) فائق، حصة مخصوصة للمهر.

١٦ـ ولحمي لايؤكل (. . . . .)

***

(*) أو الطابوق.

(**) أو النبع البديع الذي أشرب منه.

هـ ـ حكاية الثعلب

كان من الطبيعي ألا يغفل أدب الحكمة البابلية في روايته للحكايات الخرافية على لسان الحيوان موضوع الثعلب، فهو الموضوع الأثير في كل مكان وعند كل الشعوب. ويحتمل أن يكون سكان وادي الرافدين قد تناولوا هذا الموضوع في سلسلة من الحكايات التي لم يتبق منها إلا كسر وشذرات متفرقة لا تخلو من التكرار هنا وهناك، بلغ مجموعها ثلاث عشرة كسرة هي في رأي الدارسين أجزاء من مؤلف كبير تعذر عليهم حتى اليوم أن يرتبوا قطعه في نظام متفق عليه، أو أن يستخلصوا منه الخيط المتسق للأحداث. وترجع إحدى هذه القطع إلى العصر البابلي المتأخر، كما تعود اثنتان منها للعصر الآشوري الأوسط، وتسع للعصر الآشوري المتأخر.

وعلى الرغم من المادة الشحيحة المشتتة التي لم يجمع العلماء على ترتيب أجزائها، ومن احتمال أن تكون هذه المادة بقايا من مجموعة من الحكايات التي تدور حول دهاء الثعلب ومكره الذي ظل على الدوام مضرب الأمثال، فقد يمكن تتبع مضمون الحكاية ـ من خلال النصوص التي نقدمها ـ على الصورة المؤقتة التالية:

١ ـ تبدأ الحكاية بشكوى الثعلب للإله «انليل» من القحط والجفاف الذي نزل بالأرض وأهلك الزرع والضرع. ويبدو من بعض الكِسَر أن «انليل» هبط إلى الأرض ليفتش أحوالها، وأنه هو الذي أمر بتسليط الجفاف عليها عقابا لها ولسكانها على الفوضى التي انتشرت فيها ولم يجد وسيلة للقضاء عليها إلا بالقضاء على الحياة نفسها! وربما يكون هذا الموقف كله، أو شيء آخر لا

نعلمه على وجه التحديد، هو الذي أدى إلى المناظرة التي يشترك فيها الذئب والكلب مع الثعلب، مع تدخل الأسد عدة مرات بصورة غامضة.

٢ـ يوجه الأسد عبارات التهديد ويشرع في وضعها موضع التنفيذ. والظاهر من بعض النصوص المتفرقة أنه يمثل قوة تدمير لايمكن الوقوف في وجهها، وربما كان كذلك رمزا معبرا عن الغضب الإلهي على التعدي على الحقوق ـ خصوصا حق الملكية الذي يتمتع به الأسد غير منازع! ـ وأداة لإقرار القانون والعدل، والحد من خداع بعض المخلوقات ومكرها، وعلى رأسها الثعلب بطبيعة الحال!

٣ـ يشكو الثعلب للذئب من أنه قد ضلل به وأُكرِه على المشاركة في مهمة معينة. وعندما يظهر الكلب يتوارى الثعلب والذئب في جحرهما، وينطلق الكلب في التفاخر بقوته والتباهي بأمانته وثقة الناس بحفاظه على العهود وحراسته للبشر والأغنام. . . . . . وينهي الكلب حديثه بالإشارة إلى جرائم الذئب، التي يسانده فيها الثعلب، والتهديد بالانتقام منهما.

٤ـ يرد الذئب بلهجة شديدة التواضع والتملق للكلب الذي يشيد بقوته. وهنا ينبري الثعلب للرد على الذئب وتوجيه قائمة اتهامات طويلة إليه: من خيانة الصديق، وإثارة الفتن، والتعدي على أملاك الأسد. ويتبع ذلك حديث للكلب تتعذر قراءته.

٥ـ يعود الكلب إلى الضرب على طبلة الادعاء، فيعدد مآثره و «بطولاته» في حراسة الحياة والملكية في الريف والمدينة، وزعامته لفريق من ذكور الكلاب وإناثها لإيقاف أعمال السلب والنهب التي يقترفها الذئب والثعلب. ويضيف الكلب إلى ذلك أن القط والنمس كليهما يعيشان في خوف منه. وهنا يتدخل الذئب فيعتب على الكلب لأنه لايقوم بدوره الطبيعي، على الرغم من أن نسبه يتصل بالنار. والواقع أن هذه الإشارة إلى اتصال نسب الكلب عن طريق أمه

بالنار أو بإله النار مسألة يكتنفها الغموض، وربما كان لها أصل أسطوري غير معروف. ولا يكفي أن نفسر القول بأن النار هي أم الكلب وأن إخوته هم ألسنة اللهب التي تضيء ظلام الليل — لا يكفي أن نفسره بأنه مجرد صورة بلاغية أبدعها الخيار الشعري، لأنه يرد على لسان الذئب الذي يعود الثعلب فيتهمه بإشعال النار في الأشياء - وإذا اتخذنا النار رمزا للتدمير والتخريب، فكيف يقال هذا على لسان الذئب في معرض نفاقه للكلب؟ أم أن النار لا تزيد على كونها إشارة إلى النشاط الفائق الذي يدعيه الكلب لنفسه؟

٦- يرد الثعلب على الذئب بالدفاع عن نفسه وعن أبويه، ثم يشرع مخلوق غير معروف في الكلام عن الافتراء والتزوير. يتبع ذلك حديث الكلب عن الهجمات التي تتعرض لها الحيوانات الأليفة، وذلك بعد انتهاء متكلم مجهول من كلامه.

٧- ويأتي مشهد حكم أو محاكمة أمام إله الشمس والعدل شمش، فيلح المتكلم — ويحتمل أن يكون هو الذئب — على الإله ألا يترك الثعلب بغير عقاب. ويرد الثعلب بالدفاع عن نفسه، ويبدأ في حديث موجه على أغلب الظن إلى الذئب.

٨- ونسمع الأسد وهو يهدد الثعلب الذي يتملّقه ويحاول أن يتقي شره.

٩- ينكر الذئب — وربما كان على الأرجح هو الثعلب - تهمة الهجوم على الحيوانات الأليفة، ويتهم الكلب بالافتراء عليه كذبا.

١٠- يبدأ متحدث مجهول في إدانة الثعلب المكار، مما يدفع الثعلب للدفاع عن نفسه.

١١- ويرجع الكلب للدق على طبلة الادعاء والتفاخر بقوته، ويهاجم الثعلب والذئب معا فيرد عليه الأخير.

١٢ـ ويأتي كلام (ربما قيل على لسان الثعلب) يتبعه الرد عليه.

١٣ـ وأخيرا يأتي اتهام الكلب للذئب والثعلب بالافتراء عليه وتشويه سمعته أمام الإلهين شمش وانليل، حتى لقد وصل بهما الأمر إلى المطالبة بموته، وهنا يتكلم الذئب مع الثعلب.

١٤ـ وأخيرا يبدأ الثعلب في تقديم فروض الصلاة والعبادة للإله انليل في معبده في نفر (نيبور) مع الخاتمة التي تنتهي بها حكاية الثعلب ـ أو حكاياته ـ التي تستند طرافتها إلى قدرته على الخروج منتصرا من المآزق التي دبّرت له والتهم التي كيلت إليه، حتى لو كلفه الأمر أن يتجه ـ في صحبة الذئب الذي ينقلب عليه في بعض الأحيان كما ينقلب هو نفسه عليه! ـ إلى شمش وانليل لعرض حالته على الأخير ومطالبته بتخليصه من الكلب وإصدار حكمه عليه بالموت.

وفي النهاية نستطيع أن نقول إن حكاية الثعلب البابلية لا تكتفي بمحاكاة النموذج السومري، وإنما تطوره تطويرا أساسيا. يدل على هذا أنها لاتلتزم بالخطوات المرعية في ذلك النموذج، من البدء بمقدمة أسطورية تنتقل منها إلى المناظرة وتختتم بالقرار الفاصل من الآلهة. والأمر المحيّر في هذه الحكاية أنها لاتدين الثعلب المعروف بإيذائه للإنسان في حيواناته الأليفة، وإنما تقسو على الكلب المعروف بوفائه ومحافظته على أملاكه وأغنامه... فهل كان هدف الكاتب الشعبي المجهول هو إبراز مكر الثعلب وحيله البارعة، حبا في الدعابة والسخرية لا في العبرة والموعظة؟ أم إن المقصود من الأمر كله هو إظهار مهارة الكاتب في تدبيج العبارات الدقيقة وخلق المواقف المثيرة لتأمل جمهور القراء أو المستمعين؟

وأخيرا فإن تأليف الحكاية يمكن أن يقع في العصر البابلي القديم ـ بما لا يبعد عن عهد السلالة البابلية الأولى ـ ولا يتأخر عن العصر الكشي، كما أن

الحكايـة نفسها تـرتكز مـن الناحية الفنيـة والأدبية على تـراث ثقافي حظـي فيه موضـوع الثعلب بالاهتمام، وتعـددت أشكال صياغتـه سواء في أدب المنـاظرة والأمثال عند السومريين أو عند البابليين والآشوريين.

وإليك نصـوص النسخ المختلفـة كما رتبهـا وحققـا الأستـاذ لامبيرت، مع العلم بأن الانتقـال إلى ترقيم جديـد يدل ــ كما سبق القول ــ على الانتقال من وجه اللوح إلى ظهره:

أ ـ النسخة الأولى:

٢ـ عندما (. . . . .)

٤ـ حُبِسَ المطر عن البلاد (. . . . .)

٦ـ قال الثعلب كلمة،

٧ـ «(لينزل؟) المطر على البلاد ليوم واحد، المطر. . . .»

٩ـ الثعلب الذي استولى الغضب على قلبه [1] (قال كلمة) لإنليل،

١١ـ ياسيدي انليل، لا تخرب ما خلقت!

١٣ـ إن أعدائي بغير استثناء قد تصالحوا (. . . . .)

١٤ـ أولئك الذين يكرهونني (. . . . .) قدمك

٢ـ . . معلم (. . . . .)

٣ـ (سوف) أقوم [2] . . . . . سوف أقوى (. . . . .)

٤ـ (سوف) أقبض على رقبته، (وسوف أخنق) حلقه،

٥ـ (سوف) . . . . رأسه فلا يستطيع أن يرفع (. . . . .)

٦ـ (سوف) . . . . أذنيه وأقتلع عينيه،

٧ـ (سوف) . . . . . في موضع مهجور. . .

٨ـ (سوف أسلمه) لأيدي الأسود الجائعة ،

٩ـ وستمزق الأسود الجائعة لحمه .

١٠ـ . . . . . . في حضرة شمش . . . . العابد . . .

١١ـ الأسد الجليل (طرحه أرضا) و. . . فوق . . .

١٢ـ (قبض) على رقبته (وخنق) حلقه ،

١٣ـ . . . . . . رأسه فلم يستطع أن يرفع . . . .

***

ب ـ النسخة الثانية :

٢ـ (. . . . .) يجري ، وهو مع نفسه (. . . . .)

٣ـ (. . . . .) شيطان يدمر أطرافي .

٤ـ (. . . . .) لو كنت عرفت لما خرجت ، ولبقيت في جحري ،

٥ـ . . . . . . حياتي الغالية .

مرة . . . . . وثانية . . . . . .

٦ـ سألت . . . . .

مثل نصيب (خالص) ، نصيبي [٣] (. . . . .)

٧ـ وقد رحلت الآن وأبقيت على حياتك ،

٨ـ وسوف أقدم أضحية مع كل أهلي وذريتي .

٩ـ دعاهم ، الكلب ، والذئب ، و. . . . .

١٠ـ بعد ذلك سيقطِّعون (كالثوم) ،

كالسحب التي (. . . . .) العاصفة ،

١١ـ كالأفراخ المطاردة ستدق قلوبهم» .

١٢ـ دُفِعَا بعيدا ودخلا جحورها .

الثعلب انسل إلى قاع جحره

١٣ـ الذئب جثم داخل جحره ،

الكلب وقف حارسا على مداخل (جحريهما) وسعى . . . . .

١٤ـ فتح الكلب فمه وهو ينبح ،

ومخيفا لهما كان نباحه ،

١٥ـ انقبضت قلوبهما حتى أفرزا المرة (٤)

١٦ـ إن قوتي قاهرة ، أنا مخلب طائر «الزو» ، أسد حقيقي .

١٧ـ أرجلي تعدو أسرع من الطيور المجنحة ،

١٨ـ عند (سماع) عوائي المخيف (تجمد) الجبال وتجف الأنهار.

١٩ـ أقعد كالشحاذ أمام قطيع (الأغنام)

٢٠ـ وأنا المؤتمن على حياتها كالراعي .

٢١ـ أكلف (بالقيام) بالدورة المنتظمة في الريف (المفتوح) وفي أماكن الشراب ، وأطوق الحظائر.

٢٢ـ بصليل أسلحتي المخيفة أستأصل . . . .

٢٣ـ وعلى (صوت) زئيري يلوذ الفهد ، والنمر ، والقط البري بالفرار،

٢٤ـ ويعجز الطائر عن التحليق ، ولا يشق سبيله .

٢٥ـ حظائري لا (يجرؤ المتلصص) على نهبها .

٢٦ـ . . . . لقد أثار الذئب غضبي

وأحضر (معه؟) الثعلب حانث العهود . . . .

٢٧ـ سأسفك دماء حشودهم، وسأقضي على حياتهم.

٢٨ـ . . . . . . إله . . . . .

١ـ (سمع) الذئب كلمة الكلب

واستولى الخوف على قلبه، . . . . .

٢ـ . . . . . . أيها القوي (القادر)، يامن وهبت (الشدة و) البأس،

أيها العداء السريع.

٣ـ (. . . . .) شريكه، الذي . . . . كل . . . . .

٤ـ معك يوجد (. . . . .) أنت يا من . . . . .

٥ـ (. . . . .) في شبكتك يقع الخفيف والسريع (. . . . .)

٦ـ (تجلس) مثل إله، مرتديا ثوب الرهبة والهيبة.

بلا نسل (. . . . .)

٧ـ قبضتك على (أطفالي) قاسية.

رعبك المخيف (. . . . .)

٨ـ أنا (. . . . .) إطلاق سراحهم، لقد خَبَرْتُ قبضتك.

الثعلب أرسلني (. . . . .)

٩ـ جعلني أتوجه صوب بوابة الكلب [٥]، الذي يطارد (الحيوانات) المتوحشة.

١٠ـ إن رعبك المخيف، الذي يفزع منه الصغار في بيتي على الدوام

لا يخطئني (أيضا)،

١١ـ (و) الخوف منك ينتابني من أمام ومن خلف.

١٢ـ رد الثعلب، وهو يبكي بكاء مرا،

وقد ضاق قلبه، وانسكبت دموعه،

١٣ـ (و) خاطبهم قائلا، أنت، أيها الذئب، صورة (مجسّدة) للطعن في الظهر [٦]،

١٤ـ شرير يقطع رقبة صديقه [٧].

١٥ـ لم تشعل النار في حقل (القصب) الملتهب..؟

١٦ـ ترسل الدخان من الدغل الجاف؟

١٧ـ تحرق...... آبار القار؟

١٨ـ تصب لهيب السائل القلوي في تنّور الفخّار؟

١٩ـ.. لقد راق للكلب أن يرفع قضية ضدي.

٢٠ـ هذا هو حكم الإله، دع الكلب (...) شره.

٢١ـ (دعه) يسفك دم الأعداء ويقتلهم بأسلحته.

٢٢ـ لقد لمست أملاك الأسد (.....)

٢٣ـ لم تثقل همّي [٨]، تافه (.....؟)

٢٤ـ فتح (الكلب) فمه وهو يتكلم،

وقد أخافهم نباحه،

٢٥ـ (وانقبضت) قلوبها حتى أفرزت المرة.

***

جـ ـ النسخة الثالثة:

٣ـ حيث يكون... أكون هناك (.....)

٤ـ (أنا) رقيب مدينتي (.....)

٥ـ (أنا) مزلاج سقاطة الباب وخابور الإغلاق

٦ـ (أنا . . . . .) عند رأس النائم،

٧ـ (أنا . . . . .) عند حظائر القطيع و . . . . .

٨ـ عندما ينقض الذئب على (. . . . .)

٩ـ عندما يتهور الثعلب (. . . . .)

١٠ـ انظر، سوف أفتح فمي (وسيجتمع) اخوتي،

١١ـ إناث الكلاب المتلألئة كالنجوم في السماء (. . . . .)

١٢ـ بالرغم من أن القوي يجرح ويقتل (. . . . .)

١٣ـ (ستنهش . . . .) إناث الكلاب مثل مشط الراعي [٩]

١٤ـ وأنا أعرف كيف أقهر أجسادهم .

١٥ـ إن القط البري ينشر الأكاذيب، (وهو الآن) جاثم في جحره،

١٦ـ (و) النمس (رابض؟) في المجارير (. . . . .)

١٧ـ (سمع) الذئب كلمة (الكلب)،

١٨ـ في طيش ردّ على (الكلب) قائلا،

١٩ـ «أيها الكلب، أمك التي حملتك هي النار، وأبوك . . . . .

٢٠ـ إخوتك (ألسنة) اللهب التي تضيء الليل (. . . . .)

٢١ـ غير أنك (. . . . .) الماء، (وهو) حياة الشعوب .

٢٢ـ إن (أعمال) البطولة التي تعرفها، أفضالك (. . . . .)

٢٣ـ انليل خلقك لتساعد (. . . . .)

٢٤ـ أما عنا نحن (. . . . .)

٢٥ـ . . . . . (فقد) رأينا (. . . . .)

٣ـ ردّ الثعلب وهو يبكي بكاء (مرا) .

٤ـ أثار الغضب فؤاده (وانسكبت دموعه)،

٥ـ خاطب (الذئب) قائلا،

٦ـ إن بوابة مدينة أبيك [١٠] وحنجرته (. . . . .)

٧ـ قد صاروا ضعافا و (. . . . .)

٨ـ إنه يعرف الجحر، فراش (. . . . .)

٩ـ جوانب الجحر (. . . . .)

١٠ـ إن أبي لا (. . . . .)

١١ـ (و) أمي (. . . . .) لحظائر الأغنام .

١٢ـ لن أرحم . . . . . (. . . . .)

١٣ـ في عشيرتك ، أيها الذئب ، ولد (. . . . .)

١٤ـ الأب الذي أنجبك انتزع (. . . . .)

١٥ـ (و) الأم التي حملتك . . . . . (. . . . .)

١٦ـ وأنت، سليلهما، قد . . . . .

***

د ـ النسخة الرابعة :

٦ـ أبي (. . . . .)

٧ـ أمي (. . . . .)

٨ـ قوة أبي (. . . . .)

٩ـ جريت (. . . . .)

١٠ـ فوق الحياة (. . . . .)

١١ـ في ذلك الحين وقفت (. . . . .)

١٢ـ أنت تعرف اللص، . . . . . الساحر [١١]

١٣ـ لقد تخلى عن شريعة الحق والباطل [١٢]

١٤ـ منذ أن ظهر الثعلب وأرسلني

١٥ـ وضعوا . . . . . في الطريق عند قدمي .

١٦ـ وأنا نفسي قد استدعيت بالأمر للمحاكمة .

١٧ـ (إلهي) شمش، لاتدع الظالم يهرب من حكمك .

١٨ـ دعهم يقتلوا الحكيم، الساحر، الثعلب» .

١٩ـ عندما سمع الثعلب هذا (الكلام) رفع رأسه وأخذ يبكي (أمام) شمش،

٢٠ـ انحدرت دموعه أمام أشعة شمش [١٣]،

٢١ـ لا تستدعني، يا شمش، في هذه المحاكمة .

١ـ من يهبط دغلي لا يخرج منه،

٢ـ لا يفلت منه ليبصر ضوء الشمس .

٣ـ من أنت؟ ضعيف (تتجرأ) على المثول أمامي

(بينا) قلبي يتميز غيظا ووجهي (يحتقن) شراسة .

٥ـ سآكلك ولن أرثي (لك!)

٦ـ سألتهمك دون مقاومة منك (. . . . .)

٧ـ سأمتص دماءك ولن . . (. . . . .)

٨ـ سأمزق لحمك و (. . . . .)

٩ـ الثعلب يبكي (. . . . .)

١٠ـ يتلفت أمامه ووراءه (. . . . .)

١١ـ أنت ، أيها الأسد (. . . . .)

١٢ـ أيها الفاتح (المنتصر) . . . . .

١٣ـ الوحش (. . . . .)

١٤ـ الجبار (. . . . .)

***

هـ ـ النسخة الخامسة

٢ـ (لم) أعض اللحم ، ولا مصصت الدم ،

٣ـ لم أمزق الجلد ، ولا سببت القرحة المؤلمة ،

٤ـ . . . . . . عدو، وأنا مقيد

٥ـ إن كنت قد آذيت (أحدا) ، فسوف أتحمل العقاب .

٦ـ (. . . . .) منذ أن افترى الكلب عليَّ كذبا ،

٧ـ (. . . . .)أطفالنا ، مستقر الحقيقة (. . . . .)

٨ـ أنا . . . . . لايزينا انليل .

٩ـ لم يعض اللحم ، ولم تمص الدماء .

١٠ـ . . . . . . لم أعرض الحياة للخطر .

١١ـ . . . . . . الأسنان حادة . .

١٢ـ . . . . . . مقيد . . . . .

١٣ـ . . . . . . مليء بكل أنواع إراقة الدماء .

١٤ـ . . . . . . لي (أو مني . . . . .)

١٥ـ . . . . . . مغلوب

***

و ـ النسخة السادسة :

١ـ . . . . . . ذئب (. . . . .)

٢ـ أحشاء وأمعاء (. . . . .)

٣ـ الحكم [١٤] (. . . . .)

٤ـ في فمه يوجد (. . . . .)

٥ـ صدقني ، أن تجديفه (. . . . .)

٦ـ إنك لا تعرف الحكيم [١٥] (. . . . .)

٧ـ (ما) في قلب الثعلب (. . . . .)

٨ـ الثعلب هو لص الأرياف ، وهو المتلصص على (. . . . .)

٩ـ إنه يختبيء عن الراعي [١٦] (. . . . .)

١٠ـ يتخذ طريقه إلى كل حظيرة (. . . . .)

١١ـ يراقب اللص (الذي يسطو ليلا) ، ينظر إلى . . . . .

١٢ـ . . . . . . الراعي

١٣ـ . . . . . . يأخذ (. . . . .)

١٤ـ وفي ذلك الحين . . . . . الثعلب الراعي .

١٥ـ قال للصانع الحرفي : ماذا (. . . . .)

١٦ـ . . . . . . الكلب الراعي (. . . . .)

١٧ـ أجاب الثعلب ، وقلبه يتميز غيظا ،

١٨ـ (. . . . .) أصم (. . . . .)

***

ز ـ النسخة السابعة :

١ـ (فتح الكلب فمه) وهو يتكلم .

٢ـ أخافهما نباحه.

٣ـ انقبض قلباهما حتى أفرزا المرة.

٤ـ « . . . . . شر

٥ـ الحكيم (. . . . .)

٦ـ القوي (. . . . .) الظالم،

٧ـ هو الذي يعفو عن (. . . . .) الإساءة للعدل.

٨ـ . . . . . . الجريمة . . . . الإهمال والارتجاف.

٩ـ من يبق على ولد وقح (فهو) لا يحقق رغبته،

١٠ـ الشفقة تعقب الولد الجاحد [(١٧)]

١١ـ . . . . . . القوي يسعى (إلى فرض عقوبة) الضربة،

١٢ـ المحارب المأسور يجدّ في طلب الحكم.

١٣ـ الثعلب والذئب اللذان يعضان أفضل اللحم

١٤ـ توصلا إلى اتفاق وتوسلا إلى شمش وانليل،

١٥ـ وسعيا لإيذاء الكلب، راعيهما:

١٦ـ عند هذا (الحد؟) لا تترك الكلب يعيش، دعه يموت!

١٧ـ (لما) . . . تملكه الغضب، ولكن لم يلق . . . . . ـهما . . . . .

١٨ـ عندما سمع الذئب هذا،

١٩ـ كلم الثعلب (الجاثم) في جحره،

٢٠ـ . . . . . . صداقتك عاصفة، إعصار.

٢١ـ . . . . . . رعب

٣ـ (. . . . .) للأغنام

٤ـ (. . . . .) القذف بألفاظ السوء

٥ـ (. . . . .) خرج ودعا في معبده الباب!

٦ـ (. . . . .) تومال [١٨]، وأمة أوزوما،

٧ـ (. . . . .) افتحا لي!

٨ـ (. . . . .) دعوني أحضر للمعبد مشعلا وإبريقا.

٩ـ (. . . . .) لتطرح (؟) خلفكما،

١٠ـ وسوف أضحي مع عائلتي لإلهي إنليل».

١١ـ (. . . . .) الثعلب صلى لإنليل.

١٢ـ (. . . . .) لم تورق،

١٣ـ (. . . . .) لم تنم،

١٤ـ (. . . . .) القائم بالصلاة يوهب الصحة.

(الشعار) [١٩]

١٥ـ (لوح . . . . .) عندما قام انليل بتفتيش الأرض.

١٦ـ (. . . . .) أكمل.

١٧ـ (طبقا لـ . . . . .) لوح كبير، أصله من بابل،

١٨ـ (. . . . .) وفق نسخة محروقة. هذه الوثيقة ملك

مردوخ ـ شومي ـ أوسور،

١٩ـ (. . . . .) نابو ـ نادين ـ ابري سليل كودورانو كتب (هذه).

٢٠ـ (. . . . .) عدد السطور.

الهوامش

(١)حرفيا: قال الثعلب في غضب قلبه...
(٢) الكلمة الإنجليزية تفيد كذلك معنى التنفيذ والقضاء على..
(٣) أو حصّتي.
(٤) أي الصفراء أو المرارة
(٥) ربما كان المراد بهذه الصورة الشعرية هو فم الكلب المخيف...
(٦) أو الغيبة والنميمة والافتراء كذبا وزورا وتشويه السمعة وسائر ألوان الغدر....
(٧) حرفيا: يقطع حنجرته أو زوره..
(٨) أو لماذا تزيد غضبي...
(٩) هو من فصيلة النباتات الشوكية ويسميه «المورد» أيضا بالدبساسية....
(١٠)أي فم الذئب وحنجرته أو حلقه، وهو تكرار للصورة الشعرية التي وردت في السطر التاسع من ظهر اللوح الذي دوّنت عليه النسخة الثانية.
(١١)أو المشعوذ
(١٢)أو أوامر الصواب والخطأ..
(١٣) حرفيا: جاءت أو ظهرت دموعه أمام شعاع شمش.
(١٤)أو القرار والاتجاه.
(١٥)أو العاقل، والمراد به الثعلب.
(١٦) يحفر جحراً تحت الراعي، وربما كان المقصود أنه يضلل الراعي.
(١٧)أو الذرية الجاحدة المجدفة.
(١٨) هو مزار الإلهة ننليل ـ زوجة الإله انليل إله العواصف الجبار ـ في مدينة نيبور (نفر) السومرية. ولم أعثر على معنى كلمة (أوزوما) فيما تحت يديَّ من مراجع..
(١٩)هو المثبت عادة في الطرف الأسفل من الكتابة المدونة على الرقيم، ويحمل بيانات النسخ واسم صاحب الوثيقة أو كاتبها والسطر الأول منها وعدد سطورها... الخ (ويعرف في اللغات الأجنبية بالكولوفون).



الفصل الرابع
حكم وأمثال وأقوال سائرة

أ ـ أقوال شعبية سائرة

يقول عالم السومريات ص. ن. كريمر: «إذا كنت في ريب من الأخوة البشرية والإنسانية المشتركة بين جميع الأقوام والأجناس، فارجع إلى أقوالهم السائرة وأمثالهم وحكمهم ووصاياهم ونصائحهم، فإنها تفوق أي إنتاج أدبي آخر في قدرتها على اختراق قشرة الاختلافات الحضارية وفروق البيئة، وتكشف أمام أعيننا طبيعة البشر الأساسية حيثما عاشوا وأنّى عاشوا. .»* والحقيقة التي تشهد على صدق هذه العبارة هي أن الأقوال المأثورة ــ من حكم وأمثال وتعبيرات جارية على الألسن ـ تلخص تجربة حياة شعب من الشعوب أو طبقة من طبقاته أو جماعة داخل طبقة. وهي جميعا ـ وبخاصة المثل الشعبي ـ من أهم المصادر التي يرجع إليها المؤرخ الاجتماعي والأخلاقي والفكري. فمنها نتعرف رؤية شعب معين، في زمان ومكان معينين، للحياة والوجود، ونظرته للعلاقات المختلفة بين الحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة، والآباء والأبناء، ورجال الدين والسلطة، وشؤون المال والاقتصاد والعمل والقضاء. . . إلخ.

ولعل من المفيد في هذا المجال المحدود أن نتحدث عن «المثل» الذي يعد

(*) ص. ن. كريمر، من ألواح سومر، مرجع سابق، ص ٢١٧ (مع تصرف بسيط في الترجمة).

أنضج أشكال التعبير عن الحكمة الشعبية وأبقاها على مرّ الزمن وأكثرها ورودا بصور متشابهة تكاد تصل في بعض الأحيان إلى حد التطابق الحرفي ـ عند مختلف الشعوب والجماعات. ويمكن أن نحصر خصائص المثل الشعبي فيما يلي* :

أ ـ المثل ذو طابع شعبي. فهو خلاصة التجربة ومحصول الخبرة في سياق زمني ومكاني معين. وإذا كان من الممكن أن تردّ بعض الأمثال الشعبية إلى الوسط أو الزمن الذي قيلت فيه، بل ربما أمكن رد بعضها إلى أحد الحكماء البلغاء، أو إلى موقف اجتماعي أو حادثة تاريخية معينة، فإن أكثر الأمثال لا يعرف قائلها ولا تاريخها ولا منبعها **. أضف إلى هذا أن المثل يعبر عادة عن نتيجة تجربة ماضية ولا يقال في بدايتها، ولذلك اكتسب مع تراكم المواقف والخبرات المماثلة طابعا تعليميا يتيح للأجيال اللاحقة أن تستفيد منه وتستخلص العبرة التي يمكن أن تجنبها الوقوع في التجربة نفسها التي تمخض عنها المثل الأصلي. غير أن التجربة نفسها تدل على أن هذه الاستفادة ليست أمرا ضروريا من الناحية المنطقية ولا الحياتية، ولذلك لم يخطىء «سباستيان فرانك» (١٤٩٩ ـ ١٥٤٢) ـ وهو الكاتب والمفكر الحر في عصر الإصلاح الديني ومن أوائل المهتمين بجمع الأمثال الشعبية وتدوينها ـ عندما قال: إن المثل حصيلة تجارة مفلسة!

ب ـ ينطوي المثل على معنى يصيب التجربة والحقيقة الواقعية في الصميم، ويبتعد كل البعد عن الوهم والخيال. وهذه سمة تميز الأمثال عن الأقاويل الشعرية.

(*) د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، ص ١٤٠ ـ ١٥٣. القاهرة، دار نهضة مصر، د. ت (وقد أوردت هذه الخصائص عن تعريف الأستاذ فريدريش زايلر للمثل الشعبي في كتابه علم الأمثال الألمانية الذي نشره في عام ١٩٢٢).

(**) أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ـ القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣، ص ٦١ ـ ٦٢.

جـ ـ يتميز المثل بالإيجاز وجمال البلاغة (من تشبيه وكناية وتكرار ووزن وإيقاع والتزام بالتقفية في بعض الأحيان . .) وإذا كان المثل ـ كما يقول بعض الباحثين ـ قد نشأ في الأصل على لسان فرد مبدع مجهول، فلا شك أنه قد تعرض للتحوير والتعديل والصقل والتهذيب، حتى استقر في شكل لغوي ثابت أو تركيبة مكتملة مكثفة، يظل الشعب يرددها كلما صادف موقفا أو تجربة محددة ينطبق عليها المثل ويصور ما تنطوي عليه من مفارقات الحياة وسخرياتها وتناقضاتها.

د ـ يحتوي المثل على فلسفة ليست بالعميقة، مصوغة في أسلوب شعبي، بحيث يدركها الشعب بأسره ويرددها، وييسر انتقالها إلى شعوب أخرى في المرحلة التاريخية نفسها أو في مراحل وعصور حضارية تالية، الأمر الذي يؤكد وحدة الوجدان الشعبي للبشرية وأصالة اللبّ الإنساني المحض، قبل أن يتشوه ويتفرق ويصب في قوالب شتى متحجرة.

لابد من القول ـ بعد هذه المقدمة الموجزة ـ بأن شعوب سومر وبابل وآشور تمتلك رصيدا غنيا من الحكم والأمثال والطرائف والأقوال السائرة التي راحت تنتقل انتقالا حرا من فم إلى فم ومن عصر إلى عصر. ومع أن معلوماتنا عن الحكم والأمثال والأقوال الشعبية السومرية ترجع إلى نحو نصف قرن مضى، ولا تزال في مجملها غير دقيقة ولا وافية، فيمكن القول إنها أقدم من نظائرها البابلية والآشورية بعدة قرون، وربما تكون قد دارت على الألسنة قرونا كثيرة قبل التفكير في تدوينها على الرقم والألواح الطينية في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد. وإلى ماقبل خمسين أو سبعين عاما خلت، لم تكن تحت أيدي العلماء أي أمثال سومرية مدوّنة باللغة السومرية وحدها، وظلت معرفتهم بها مقصورة على عدد قليل من الأمثال المكتوبة بالسومرية مع ترجمتها الأكدية (البابلية السامية) على ألواح ترجع إلى الألف الأول قبل الميلاد. ثم نشر العالم إدوارد كيرا في عام ١٩٣٤ جملة ألواح

وكسر من مجموعة «نفّر» (وهي كما سبق المدينة السومرية القديمة نيبور التي عثر فيها منذ أواخر القرن الماضي على عشرات الألوف من الكتابات والنصوص الأدبية السومرية) تتضمن أمثالا وأقوالا شعبية يرجع عهد تدوينها إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد. وخصص عالم السومريات الشهير «صمويل كريمر» قسطا كبيرا من وقته وجهده لاستنساخ عدد كبير من الأمثال السومرية المحفوظة في متحف الشرق القديم في أسطنبول ومتحف جامعة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وعهد بها جميعا لتلميذه ومساعده النابغ «أدموند جودون» الذي توفر على جمعها وترتيبها ونشرها.

ويبقى الأصل السومري للأقوال والأمثال الشعبية البابلية والآشورية أمرا لا يمكن البتّ فيه حتى الآن بصورة مؤكدة، على الرغم من التشابه الملحوظ ـ إلى حد التطابق في بعض الأحوال ـ بين هذه الأقوال المتأخرة وبين الأصول السومرية. أضف إلى هذا أن وجود جنس أدبي خاص بهذه الأشكال المعبرة عن الحكمة الشعبية عند البابليين والآشوريين، ومشابه لنظيره عند السومريين أو متأثر به على الأقل، لا يزال محل خلاف بين العلماء والدارسين. والأمر الذي يعنينا على كل حال في سياق الحديث عن الحكمة الشعبية البابلية هو وجود مجموعة وحيدة من الأقوال الشعبية السائرة المدونة على لوح كبير يرجع إلى العصر الآشوري المتأخر، وعلى وجه التحديد إلى السنة السادسة من حكم الملك الآشوري سرجون الثاني (٧١٦ ق. م)، وإذا كان حسن الحظ قد هدى الباحثين إلى هذا اللوح الفريد، فإن سوء الحظ ـ مع عوامل التعرية ورطوبة الأرض ومرور الأزمنة ! ـ قد تكفل بطمس وجه اللوح طمسا تاما أو شبه تام، فلم يحفظ لنا إلا ظهره (الذي سنقدم هنا ترجمته الدقيقة التي تتابع فيها ترجمة لامبيرت الإنجليزية على صفحة ٢١٣ وما بعدها من كتابه عن أدب الحكمة البابلية) بالإضافة إلى شذرتين صغيرتين عثر عليهما مع الكنوز التي وجدت في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال، وتنتميان إلى ذلك اللوح الكبير الذي ذكرناه والذي يضم مجموعة

الأقوال السائرة التي اصطلح على تسميتها بالمجموعة الآشورية، مع قول واحد من النوع نفسه محفوظ على قطعتين من أحد الألواح البابلية المتأخرة التي كانت تستخدم لأغراض التعليم والتدريب على الكتابة.

والمادة التي يقدمها اللوح الآشوري تتألف من مجموعة من الأقوال السائرة التي تقوم على بعض النكت والطرف القصيرة التي ينتظمها موضوع واحد (مثل الأقوال من الخامس إلى السادس عشر التي تدور حول هجاء الخنزير وإظهار الاشمئزاز منه)، أو تربط بينها عبارة بعينها (كالخندق المائي المحيط بالمدينة والذي يرد في نصوص الأقوال السائرة من الثاني والأربعين إلى السابع والأربعين)، أو تروي بعض الحكايات القصيرة المسلية عن الحيوانات والحشرات أو عن بني الإنسان. وربما كان الهدف من إطلاق هذه الأقوال هو السخرية من بعض النماذج البشرية (كما في القولين من ٤٢ ـ ٤٣ عن صائد الطيور الذي يحاول أن يصطاد السمك بشبكته!) أو إبداء الشفقة على أحوالها وهوان شأنها (كالعاهرة التي تستعرض براعتها في إفساد الزيجات، والعاهر الذي يشكو للسماء سوء أحواله المالية بسبب تحايل القواد عليه (٣ ـ ٧ من العمود الرابع)، أو عرض مساوىء النظام القضائي وما يدور في المحاكم من فساد (٨ ـ ١٤ من العمود الرابع) أو استخلاص العبرة والمغزى الأخلاقي (كالبعوضة التي أصابها الغرور وظنت نفسها على شيء، بينما الفيل لا يشعر بها سواء عند ركوبها على ظهره أو نزولها عنه. . كما في القول السائر من ٥٠ ـ ٥٤ الذي ظهر بعد ذلك في ثوب إغريقي وأخذ مكانه بين خرافات إيزوبوس)* أو مجرد التسلية كغاية في ذاتها كما سبقت الإشارة. ولعل الطابع المختلط لهذه المادة هو الذي حدا ببعض العلماء إلى تمييز الأقوال السائرة عن الحكم والأمثال التي سنذكرها بالتفصيل فيما بعد،

(*) هذا هو نص الحكاية في خرافات إيزوبوس: «وقفت بعوضة على قرن ثور لتستريح. ثم قالت وهي تصدر الطنين: «إذا كنت قد أثقلت عليك وضغطت على رأسك، فسوف أطير عن طيب خاطر وأستقر فوق شجرة على شاطىء النهر»
أجاب الثور قائلا: «سواء لديَّ أن تبقي أو تطيري ـ لأنني لم أنتبه إلى مجيئك على الإطلاق».

وإن كان التمييز بينهما غير مؤكد ولا قاطع. والمهم على كل حال أن هذه الأقوال السائرة ذات طابع شعبي لا خلاف عليه، وأنها جرت على الألسنة في ذلك العصر الآشوري المتأخر، مما يرجح القول إنها نشأت وانتشرت فيه باللهجة الآشورية المتأخرة التي دونت بها ولم تؤخذ عن أصول أقدم منها، وأنها أخيرا قد عرفت أو عرف بعضها على أقل تقدير في عصور وحضارات تالية، وانتشرت على أغلب الظن عن طريق اللغة الآرامية، بدليل ذلك القول السائر الذي سبقت الإشارة إلى ظهوره في أشهر مجموعة من الخرافات على لسان الحيوان عند إيزوبوس. وإليك نص هذه الأقوال الشعبية من ترجمة ظهر اللوح الآشوري بدءا بالعمود الثالث ثم الرابع:

١ ـ الرجل (. . . . .)

٢ ـ الإله يسعى للشر (. . . . .)

٣ ـ الرجل (. . . . .)

٤ ـ يوجه انتباهه إلى السماء.

٥ ـ الـ . . . . خنزير عديم الحس،

٦ ـ (فهو) يأكل طعامه . . . وهو راقد في . . . . .

٧ ـ إنهم لا (يقولون): «أيها الخنزير، أي احترام لي؟»

٨ ـ إنه يقول (لنفسه): «الخنزير سندي!»

٩ ـ الخنزير نفسه عديم الحس،

١٠ ـ . . . . . الشعير . . . في وعاء السمن.

١١ ـ في وقت الفراغ عندما (. . . . .) هزأ بسيده،

١٢ ـ تركه سيده (. . . . .) وذبحه الجزار.

١٣ ـ الخنزير غير مقدس (. . . . .) بتمريغ ظهره (مؤخرته؟) في الوحل،

١٤ ـ وجعْل الشوارع كريهة الرائحة، وتلويث البيوت.

١٥ ـ الخنزير لا يصلح للمعبد، وينقصـه الإحساس، ولا يسمح له بوطء الأرصفة،

١٦ ـ (إنه) مكروه من كل الآلهة، مثير لاشمئزاز إلهه، ملعون من شمش.

١٧ ـ فأر شهواني (. . . . . .) في

١٨ ـ للنمس (. . . . . .)

١٩ ـ هرب فأر من (طريق) نمس ودخل جحر ثعبان.

٢٠ ـ قال: «إن معزّم ثعابين أرسلني. تحياتي!»

٢١ ـ الثعلب بـ. . . قلب كان يفتش عن «طريق الأسد».

٢٢ ـ ولكي (يعثرعلى) «طريق الذئب» راح يكتشف الأرض المكسوة بالمراعي.

٢٣ ـ لما اقترب من أبواب المدينة طاردته الكلاب.

٢٤ ـ ولكي ينجو بحياته انصرف كالسهم.

٢٥ ـ وعندما رآه عدّاء. . . ،. بغير شعور (منه؟). . .

٢٦ ـ . . . . . . أدو ينبح. . . . .

٢٧ ـ . . . . . لانليل. . . . .

٢٨ ـ «أنا، مثل . . . . .

٢٩ ـ لما (وطىء) كلب زوجته.

٣٠ ـ أخذ وجهه يتوهج، وقلبه. . . . .

٣١ ـ ولينزل (عنها؟). . . .

٣٢ ـ فرّ نمس من طريق كلب (ودخل) في مزراب.

٣٣ ـ وعندما قفز الكلب (انحشر) في فتحة المزراب.

٣٤ ـ مما جعل النمس يهرب منها .

٣٥ ـ زوجة . . . . . أمه شابة . . . . . .

٣٦ ـ . . . في بيت خليلة ، (أو) أخت ، (أو) أم . . . . .

٣٧ ـ . . . .

٣٨ ـ عندما قفزت بقوة . . . . .

٣٩ ـ في بيت جامع قرون الخروب لما . . . . . .

٤٠ ـ بقدر ما يمتد بها العمر . . . .

٤١ ـ ستجمع . . . . .

٤٢ ـ صائد الطيور الذي لم يكن يملك سمكا ، وإنما (اعتاد على صيد) الطيور.

٤٣ ـ قفز، وهو ممسك بشبكته ، في الخندق (المحيط) بالمدينة .

٤٤ ـ أخذ الثعلب يتجول في خندق المدينة . . . .

٤٥ ـ ولما أقبل عليه الذئب (قال له) : «تحياتي لك!»

٤٦ ـ ردّ الأول (أي الثعلب) عليه قائلا ،

٤٧ ـ «إنني سكران ، ولا أستطيع . . . . . .

٤٨ ـ الفأر الذي يجمع . . . . . في المراعي .

٤٩ ـ يهزأ بالدبابير التي تأكل فاكهة البساتين .

٥٠ ـ لما وقفت بعوضة على (ظهر) فيل ،

٥١ ـ قالت : «يا أخي ، هل ضغطت جنبك؟ سوف أهبط عند مجرى الماء» .

٥٢ ـ ردّ الفيل على البعوضة قائلا . .

٥٣ ـ لست أبالي بأن تصعدي فوقي ـ وماهو شأنك (حتى أكترث بك)؟

٥٤ ـ ولا أبالي إن نزلت» .

٥٥ ـ الذئب الذي لم يعرف مدخل المدينة .

٥٦ ـ راحت تطارده الخنازير (عبر) الشوارع .

٥٧ ـ الكلب الذي لم يسمح له بدخول الدار،

٥٨ ـ يرقد (الآن) في بيت الـ . . . .

٥٩ ـ الرجل المدين . . . .

٦٠ ـ . . . . القسم بالآلهة . . . .

---

١ ـ عندما ذهب إلى مدينة كوته*

٢ ـ ساقوه عند مطلع الفجر للمحاكمة من بوابة القاضي .

٣ ـ لما دخل العاهر إلى المبغى ،

٤ ـ قال وهو يرفع يديه بالصلاة : «أجري يذهب إلى القواد .

٥ ـ (لك) أنت (ياعشتار) الثروة ، (ولي) أنا النصف؟

٦ ـ عاهرة الطريق الحذرة(؟) تغتاب الـ . . . . المرأة .

٧ ـ بأمر من عشتار تنال زوجة النبيل سوء السمعة .

٨ ـ يقف المنافق في المحكمة عند بوابة المدينة .

٩ ـ ويفرّق الرشا باليمين والشمال .

١٠ ـ إن المحارب شمش يعلم سوء فعاله .

١١ ـ الحقود يردد كلمات السوء أمام المحاكم .

١٢ ـ يتحدث بخبث ودهاء ويطعن (في سيرة) الناس .

١٣ ـ ويتدبر الحاكم الأمر ويدعو شمش (قائلا) :

١٤ ـ «أنت العالم ياشمش . حمله مسؤولية دماء الناس» .

(*) أوكوتي، وهي إحدى المدن البابلية إلى الشمال من مدينة بابل التي كانت تتوسطها . كانت مركز عبادة (نرجال) إله العالم السفلي .

١٥ ـ بينما كان فحل شبق يمتطي ظهر أتان .

١٦ ـ همس في أذنها أثناء الجماع :

١٧ ـ اجعلي من المهر الذي ستحملينه عدّاء مثلي .

١٨ ـ ولا تجعليه (كالحمار) الذي يعاني السخرة» .

١٩ ـ لما مضى دبور الغابة على الطريق (لحضور) دعوى أمام القضاء .

٢٠ ـ استدعى الـ . . . دبور الصحراء للشهادة .

٢١ ـ ألقت العناكب دبور الصحراء في الأغلال .

٢٢ ـ وعلى حافة الحقل عند مدخل جحر الفأر قُطع إربا .

٢٣ ـ نسج العنكبوت بيتا (يصلح لاصطياد) ذبابة .

٢٤ ـ (لكن) وقعت فيه عظاءة* .

٢٥ ـ وذلك لسوء حظ العنكبوت !

٢٦ ـ . . . .

٢٧ ـ . . . . عظاءة . . . .

٢٨ ـ «عندما رأى صديقه الحميم» .

***

ب ـ حكم وأمثال

رأينا في الفقرة السابقة أن الحكمة الشعبية التي وصلت إلينا من أرض الرافدين ـ وعبرت عن نفسها من خلال الحكم والأمثال والأقوال السائرة ـ قد نشأت في الأصل عند السومريين وشكلت جنسا متميزا في أدبهم . والواقع أن الجانب الأكبر من نصوص هذه الحكمة الشعبية قد دوّن في العصر البابلي القديم باللغة السومرية وحدها، وإن لم يخل الأمر من عدد جدّ قليل من

(*) دويبة من الزواحف ذوات الأربع ، تعرف في مصر وفلسطين بالسحلية ، وفي بعض بلاد الشام بالسقّاية .

الألواح التي دونت باللغتين السومرية والأكدية في ذلك العصر نفسه، مما يدل على أن ترجمة تلك الأصول قد بدأت منذ ذلك العهد المبكر، ثم استمرت حتى العصر «الكشيّ» الذي توافرت بعده نسخ الألواح المكتوبة باللغتين السومرية والأكدية (البابلية والآشورية) بأعداد كبيرة. وقد ذكرنا أن الحفريات التي تمت في المدينة السومرية القديمة نيبور (نفّر) ـ بالإضافة إلى مدن أخرى مثل «أور» وسوسة ـ قد كشفت عن القسم الأكبر من الحكم والأمثال السومرية التي صنفها العلماء إلى مجموعات مختلفة وفقا للكلمات التي تبدأ بها أو حسب الموضوع المشترك بينها.

ونضيف إلى ما سبق أن معظم هذه الألواح قد دون بالسومرية وحدها، وبعضها بالسومرية مع الترجمة الأكدية أو مع تنويعات على النص الأصلي، والقليل النادر منها لم يعثر له حتى الآن على أي أصل سومري.

والحكم والأمثال التي ستجدها في هذا الفصل شديدة التنوع في مادتها. فبعضها حكم وأمثال بالمعنى التقليدي المفهوم من هاتين الكلمتين، إذ يتوافر فيها الإيجاز والتكثيف والبلاغة والمفارقة الذكية، وبعضها الآخر قد دخلت فيه حكايات وطرائف قصيرة، ومقتطفات من نصوص وأعمال أدبية، وخرافات موجزة على لسان الحيوان، ومواد أخرى لم تعرف حقيقتها بعد. ولما كانت هذه الحكم والأمثال في مجموعها لا تزال موضع الدراسة والتحقيق والنشر ـ خصوصا على يد الأستاذ أ. أ جوردون الذي سبقت الإشارة إليه ويرجع له الفضل في نشر نصوصها الأصلية ـ فلا يزال الحكم النهائي عليها أمرا سابقا لأوانه، كما أن الصعوبات التي تواجه ترجمتها وشرح معانيها وفهم الكثير من كلماتها صعوبات لا يستهان بها، وبخاصة حين يتعلق الأمر بالنصوص السومرية التي لم يكشف الحجاب بعد عن كل غوامضها. بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو هذا: مادمنا بصدد جنس أدبي سومري في أصله

وجـوهره، فما الـذي يدعـونا للحديث عنـه في كتاب عن الحكمـة البابليـة؟ والجواب أنه من المستحيل وضع حدود فاصلة أو حاسمة بين الثقافة السومرية والثقافة السامية في القسم الجنـوبي من وادي الرافدين. وقد ثبت للباحثين أن اللغة السـومرية قـد خضعت منذ أقـدم العصور للتأثيرات الساميـة، ولذلك رجحوا أن تكـون بعض الحكم والأمثـال المدونة بـالسومريـة قد انحـدرت من أصول سامية وانتقلت في تلك العصور المبكرة إلى هذه اللغة.

أضف إلى هذا أنهم وجدوا شواهد عديدة على تأثير الحكم السومرية في العديـد من النصوص البـابلية الأدبية وغير الأدبيـة. فالنص البـابلي الذي تحدثنـا عنـه وهـو «حوار التشـاؤم» أو «الحوار بين السيـد والعبـد» يقتبس إحـدى الحكم السومـرية في السطـرين الثالث والثمانين والـرابع والثمانين: «من ذا الذي طالت قامته حتى ارتفع إلى السماء؟ من ذا الذي اتسع منكباه حتى احتضن العالم السفلي؟» وثمة حكمة أخرى تظهر في الرسائل المعروفة بـرسائل العمارنـة*، وهنالك حكمة سـومرية ثالثـة وجدت على لوح من الألواح المدونة لأغـراض التدريب على الكتابة من العصر البـابلي المتأخر: «إن المعبد الذي بناه ميزا نيبادا قد خرّبـه نانا الذي اجتُثَّ غَرْسُه»، وحكمة رابعة قد ضمّنت في نص أكدي (راجع حوار السيد والعبد، السطرين ٣٢ ـ ٣٣)، بالإضافة إلى حكمتين أخريين وجدتا بالأكدية على بعض الألواح المخصصـة للتدريب على الكتـابة من العصر البـابلي القديم: «بـالاقتران بزوجة مبذرة وإنجاب ابن مبذر (وجدت السلوى لقلبي الشقي وأكدتها).
إن المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين.

(*) يقتبس ريب ـ أدي حـاكم بيبلوس أحـد الأمثال الواردة في هـذه المجموعة أربع مـرات وهو «إن حقلي يشبـه امرأة بـلا زوج، إذ يعـوزه الـزارع الذي يفلحـه (راجع الهامش رقم ١٤ على صفحـة تالية).

ونبدأ الآن هذه الحكم والأمثال بالمجموعة المعروفة بين العلماء باسم المجموعة الآشورية التي وجدت مدونة على لوح واحد مكون من أربعة أعمدة. وقد عثر على خمس كسر من هذا اللوح الفريد في مكتبات الملك الآشوري آشور بانيبال (ويرجع الفضل في الربط بينها لعالم السومريات الشهير توركيلد جاكوبسون) كما وجدت الكسرة السادسة (التي حققها الأستاذ لامبيرت وأثبت انتماءها للمجموعة) في مدينة آشور، وتدل طريقة الكتابة على أن اللوح قد دوّن في العصر الآشوري الأوسط، وإن كان من الضروري أن نلاحظ أن وصف كتابة اللوح والمجموعة بأنهما آشوريان لا يعني على الإطلاق أن الحكم والأمثال نفسها قد نشأت في العصر الآشوري، إذ لا شك في أنها ترجع كغيرها من الحكم والأمثال إلى العصر البابلي القديم.

وأخيرا فإن النص ـ فيما يرى الأستاذ ب. لاندزبيرجر ـ ليس مجرد مجموعة من الحكم، بل هو فيما يبدو من بدايته حوار بين رجل عموري وزوجته، يتقمص فيه كل منهما دور الآخر ويتطبع بطباعه، وتجري الحكم على لسانهما على سبيل المداعبة والتسلية.

ولابد في النهاية من تكرار ماقلناه من أن الترجمة والتعليق عليها ومحاولة تفسيرها ليست كلها نهائية ولا قاطعة، لأنها تعتمد في كثير من الأحيان على الحدس والتخمين بالمعنى المقصود، وربما يؤدي تطور البحث العلمي في هذه النصوص إلى ترجمات أخرى أصح وأدق. وسوف نورد النصوص وفق الترتيب الذي اتبعه الأستاذ لامبيرت، مغفلين الإشارة إلى أرقام السطور والأعمدة والألواح المحفوظة في المتاحف المختلفة، إذ إن هذه الإشارات ـــ كما قلنا في التمهيد ـــ لا تهم إلا الباحث المتخصص في دراسة اللغات الأصلية. أما الشروح والتعليقات فسوف نثبتها في هامش المتن. مكتفين منها بالقدر اللازم لإضاءة النص، تيسيرا على القارىء وحرصا على الاختصار، راجين الصفح

عما فيها من تقصير أو قصور. . وأما الأمثال والحكم المناظرة التي أوردتها من الرصيد الفولكلوري العام أو من بعض أسفار العهد القديم ــ كالأمثال والجامعة والملوك ـ أو أناجيل العهد الجديد، فلم يقصد بها أكثر من إلقاء الضوء على الحكمة أو المثل القديم، ومحاولة القرب من معناه الذي يبلغ حد الإلغاز في بعض الأحيان لاسيما أن المختصين في الدراسات الأكدية لم يتوصلوا بعد إلى فهم عدد كبير من تراكيبها وغوامضها.

والواقع أن مسألة التناظر بين نصوص الحكمة البابلية والأدب الرافدي القديم بوجه عام وبين نصوص التوراة تحتاج إلى دراسة أو دراسات مستقلة يقوم بها غيري من العلماء المختصين باللغات السامية القديمة وباللغة العبرية قبل كل شيء. وقد أشرت إشارات خاطفة إلى سفر أيوب عند الكلام عن أيوب «البابلي»، ولكنني لم أستسلم لإغراء المقارنة بينهما، تاركا أمر هذه المقارنة وأمثالها لدراسة أخرى وباحثين آخرين أقدر مني على النهوض بها.

المجموعة الآشورية

ـ يتحدث رجل (منحط) من (أمو) رية مع زوجته (ويقول): «كوني أنت الرجل، (و) سأكون أنا المرأة. (منذ أن). . أصبحت رجلا (. . . . .) مؤنثا (. . . . .) ذكرا»[1].

ـ ذهب ليصطاد (الطيور) بغير فخ (فـ) لم يمسك شيئا[2].

ــ عيني (عين؟) أسد، وجهي (وجه) ملاك حارس، . . . . . من ذا الذي يشتهي أن يكون زوجي؟

ــ قلبي حكمة، كليتاي (نعم) النصح والمشورة(؟)، كبدي جلال (ومهابة)، شفتاي تنطقان بكلمات حلوة. من ذا الذي سيكون زوجي المختار؟[3].

ـ من الميّال إلى الشحّ؟ ومن المنعم بثرائه؟ . . . . ؟[٤].

ـ محبوبك ـ من تتحمل نَيْره[٥].

ـ أن تبذل جهدك يصبح ربك هـو ربك. وإذا لم تبذل مافي وسعك فإلهك ليس إلهك[٦].

ـ «دعني أرقد معك!» ـ «دع الإله يأكل حصتـ(ك)»[٧].

ـ أصلح نفسك! فإلهك هو عونك[٨].

ـ (جرّد) سيفك (من غمده)! إن إلهك هو سندك[٩].

ـ إذا أهانك أحد، فاجعل صديقـ(ك) يتصرف.

ـ إذا كنت قد آذيت صديقك، فماذا ستفعل مع عدوك؟

ـ إن مكسب الـ. . . . مثل. . . .

ـ إن مكسب صائغ الفضة مثل. . . .

ـ ليس ثراؤك سندا لك، (بل) إن إلهك (هو سندك).

ـ لتكن صغيرا أو كبيرا، فإلهـ(ك) هو سندك.

ـ . . . عسـاه لا يقف في حضرة إلهـ(ك) وملكه، إن آلهتـه ستتخلى عنه، وستزول عنه هيبته، ولن يكون إلهه هو إلهه[١٠].

ـ الحكيم (يستره) ثـوب يطـوق خـاصرتـه، (و) الأحمق يتلفع في عبـاءة قرمزية[١١].

ـ لتدمـر البـلاد على رأس (حرفيـا: على قمـة) أعدائنـا. وليسقط الحائط المتداعي فوق خصومنا، ولتلق بلاد العدو بأكملها في (قيود) الأسر[١٢].

ـ (لتكن) سندا لقصرك، (و) حتى إذا لم يعلم ملكك عن ذلك شيئا، فإن شمش سوف يبلغه به[١٣].

ـ إن شعبا بغير ملك، (مثل) غنم بغير راع.

ـ أن شعبا بغير قائد (مثل) ماء بغير مشرف على القناة (أو مراقب وناظر..)

ـ العمال بغير مشرف عليهم (أشبه) بالحقل بغير حارث (يفلحه).

ـ البيت الذي لا مالك له (يشبه) امرأة بلا زوج[١٤].

ـ لتعرف الإله الأعلى، لتعرف الملك، لتحترم الوزير.

ـ عندما تدرك (حرفيا: ترى) الفائدة من إجلال إلهك، فسوف تسبح بحمد إلهك (وتقدم) التحية للملك[١٥].

ـ أرفض رغبة صبي وسوف... ارم كسرة (خبز مغموسة) لجرو وسوف يهزّ لك ذيله.

ـ أغضب صبيا وسوف يبكي. ألق كسرة خبز لجرو وسوف يعيدها لك.

ـ إن أمر القصر مثل أمر آنو[١٦]: فلا يجوز إهماله. وأن كلمة الملك، مثل كلمة شمش، لمؤكدة، وأمره لا يضارع، وقوله لا يمكن تغييره.

ـ أمر القصر قاطع مثل أمر آنو. ومثل شمش يحب الملك الاستقامة ويكره الشر.

ـ هو (أو هي) نظرت إليك، أين سيذهب (أو تذهب) معك؟

ـ اذهب ـ أو لا تذهب للرب إلهك.

ـ الرجل الجائع يقتحم مبنى من الآجر المحروق[١٧].

ـ هل تضع قطعة طين (أو صلصال) في يد إنسان يرميها؟

ــ دعني أشرب الجعة المشعشعة، دعني أجلس (في مجالس؟) الروعة و(الفخامة).

ـ القماش (من الكتان) مفروش من أجل البراغيث، (والـ. . . .) منسوج من أجل الذباب، ومخزن البيت مبني لأجل العظاءة.

ـ بطة لا تؤكل في الوقت المناسب.

ـ لقد. . . . وذبح خنزيره.

ـ لقد. . . . واستنفد خشبه[١٨].

ـ إن الزوجة التي لا تحسن الكلام هي (في الواقع) أمة.

ـ إن فمي يجعلني أضارع الرجال.

ـ إن فمي يجعل لي اعتبارا بين الرجال[١٩].

ـ لأجل أن يشاهد الريف غادر المدينة.

ـ إنني أتجول هنا وهناك، لكنني لا أتعب. إنني أتحرك باستمرار، ولكنني لا أخلد إلى الراحة[٢٠].

ــ إن الثعلب البري (الذي يعيش في العالم السفلي) هو الذي لا يأكل العشب، (و) إن الغزالة (التي تحيا) في الريف هي التي لا تشرب الماء[٢١].

ـ لا تأكل الدهن، ولن يظهر الدم في برازك[٢٢].

ـ لا ترتكب جريمة، ولن يصل الحزن إلى قلبك[٢٣].

ــ لا تقترف شرا، ولن تعرف (حرفيا: تجرب) سوء الحظ المقيم (أو الحزن والأسف المقيم).

ـ لدغت عقرب رجلا. ماذا أفادت (من ذلك)؟ تسبب واش (من العامة؟) في موت رجل. ماذا كسب (من فعله؟)[٢٤].

ـ الشتاء شر. الصيف لطيف(؟)[٢٥].

ـ هل حملت بغير جماع؟ هل أصابتها السمنة بغير طعام؟[٢٦].

ـ الجماع يدرّ اللبن[٢٧]. (أي يدرُّ لبن الصدر).

ـ إذا وضعت الأشياء في المخزن، فسوف يسطو عليه اللصوص[٢٨]. وإذا بذّرت، فمن يعطيني؟

ـ حفر بئرا لم يكن فيه ماء. دبغ جلدا بغير (. . . . . .)

ـ إن ظلي ـ الذي يلاحقني ـ يلاحقه (أحد آخر)[٢٩].

ـ هل يتقاضى حوض القصب ثمن أقصابه، وهل (يتلقى) المرج ثمن أعشابه؟[٣٠].

ـ القوي ينفق المال (المدفوع أجرا له؟) على قوته، والضعيف ينفق المال الذي تقاضاه عن أطفاله[٣١].

ـ إن . . . لطيف، لكن قومي يرون أنه لم يعد صالحا[٣٢].

ـ (إنه) لطيف من كل ناحية، وملفوف برباط (أو قماط؟)[٣٣].

ـ أتضرب وجه الثور (الذي يدور) بسير من الجلد؟[٣٤].

ـ إن ركبي في حركة مستمرة، وأقدامي لا تكل، (ومع ذلك) يلاحقني أحمق بالمتاعب (أو الآلام والأحزان)[٣٥].

ـ أنا حمار ركوب، (ومع ذلك) فإنني مشدود إلى حمار (حمل)، وأجرُّ عربة،

وأتحمل (ضرب؟) السوط (أو العصا؟)*

ـ الجرح بغير طبيب، (مثل) الجوع بغير طعام.

ـ إنني أعيش في بيت من القار والطوب المحروق، (ومع ذلك) تسقط على رأسي كتلة طين. [وفي ترجمة أخرى: إنني أعيش في بيت من الأسفلت والطابوق، إلا أن الطين يتساقط على رأسي ـ انظر ترجمة بفايفر في كتاب بريتشارد، ص ٤٢٥ ـ وكذلك سفر الجامعة، ٩ ـ ١٢].

ـ في العام الماضي أكلت ثوما، في هذا العام يحترق جنبي.

ـ إن حياة الليلة الماضية (هي الحياة نفسها) كل يوم**.

ـ كمثل مقعد شهر «تبيت» (كانون الأول؟)، الذي تعبده وتضعه بجانبي.

ـ مثل مقعد رجل إلهه هو شاحان: فأنت تبكيه، وتحرق جلده، وتشعل فيه النار(٣٦).

ـ حين تكون في النهر، تنبعث الروائح الكريهة من المياه المحيطة بك، حين تكون في مزرعة، يكون بلحك مرّ الطعم(٣٧).

ـ احرص على ألا تحمل غصون (الحقل) طلعا سيئا، و(الأفضل) ألا تنبت بذرا.

ـ هل سيفلح الشعير المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعير المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف؟(٣٨).

(*) وفي ترجمة أخرى لهذا المثل الصعب: ألست جوادا أصيلا (أو مطهما)؟ ومع ذلك فأنا مشدود إلى بغل، وأجبر على جر عربة محملة بالأقصاب [من ترجمة الأستاذ بفايفر في كتاب بريتشارد، ص ٢٥].

(**) قارن سفر الجامعة: ما كان فهو مايكون. . .، ما كان فهو من القدم هو (١ ـ ٩، ١٠، ٣ ـ ١٥).

ـ إن تحتم عليّ أن أموت، فسوف أبذر. وإن قدر لي أن أعيش، فسوف أقتصد[٣٩].

ـ دفعوني تحت الماء وعرّضوا حياتي للخطر. لم أصطد وأضعت ثيابي.

ـ إن العدو لا ينصرف عن بوابة مدينة أسلحتها غير قوية[٤٠]

ـ (إنك) مثل فرن قديم، من الصعب الاستعاضة عنك.

ـ ذهبت ونهبت أرض العدو، (و) جاء العدو ونهب أرضك.

ـ إن نشر الشعير المجفف في الشمس لا يأتي أبدا بعد الأوان[٤١]

ـ أتحاول أن تثني الدائرة؟

ـ هل تدفع مالا في صيىء خنزير؟

ـ إنني أفتش عن فلو حمار[٤٢].

ـ العمر الطويل يجلب لك الإحساس بالرضا، إخفاء شيء (يصيبك بالهم و) الأرق؛ الثراء ـ (يكسبك) الاحترام.

ـ عندما ترتكب جريمة، فإن دجلة يحمل (معه الإثم؟) وعندما تتغاضى عنها تنبذك الآلهة (حرفيا: السماء)[٤٣].

ـ لما هربت تصرفت تصرف ثور وحشي. (و) لما قبض عليك، كنت كالكلب الذي يهز ذيله.

ـ أنت كسيح وعاجز عن القفز فوق قناة (مصرف أو خندق مائي).

ـ إنك ترفع جبلا، لكنك لا تستطيع أن (تعلّق من قصبة)[٤٤].

ـ النار تهلك النبيل (حرفيا: تتلف الأرستقراطي). (لكن) العامل لا يقول: «أين هو النبيل»؟[٤٥].

ـ هنالك رجل يعول زوجة. (و) هنـالك رجل يعود ابنا. (أما) الخارج على القانون/ (و) الملك (فكلاهما؟) رجل لا يعول نفسه.

ـ (. . .) أحيانا يفعل الخير، وأحيانا يقترف الشر.

ـ بالابتهاج . . . . مع شخص قوي[٤٦] . . . . لن يعوقك أحد. لا تسارع إلى مأدبة في الحانة، ولن يكبلك قيد.

ـ ضرب النظّار، فاشتدت ذراعاي[٤٧].

ـ ثور الغريب يتغذى على النباتات، وثورك[٤٨] يرقد في المراعي الخضراء.

ـ العطاء طبع الملك، وفعل الخير طبع حامل القدح.

ـ العطاء طبع الملك والإكرام طبع الناظر.

ـ الصداقة تدوم يوما (واحدا)، وروابط المعاملات تبقى إلى الأبد[٤٩].

ـ شجار بين الزملاء، وغيبة ونميمة بين الكهان[٥٠].

ـ من يقيم في مدينة غريبة فهو عبد.

ـ أنا/ أنت لا تحتفظ بحجر رحى.

ـ إن صنعة الكتابة هي أم الخطباء، و(فن الكتابة) هو أبو العلماء.

ـ شيء لم يحدث من زمن موغل في القدم: . . . .

ـ (إذا كان) الأميّ عربة، (فإن) الجاهل هو طريقه[٥١].

ـ أيتها العروس لقد. . . . حماتك، والنساء سيفعلن نفس الشيء معك[٥٢].

ـ قال الثعلب لزوجته: تعالي، هيا نسحق «أوروك» بأسناننا (كما لو كانت) كراثة، هيا نربط «كلاّب» على أقدامنـا (كما لو كانت) صندلاً. وماكادا يبلغان مسافـة تبعـد عن المدينة بستمائـة «جـــار»، حتى بدأت الكـلاب في ضواحي

(أو من حول) المدينة في النباح. وأخذت الفتيات من إماء تومّال[٥٣] يصحن (قائلات): (اذهب) إلى بيتك! اذهب!» وهن يعولن (حول) المدينة[٥٤].

- ليجاز بـالإحسان من قدّم الإحسان، (و) لينعم «حـومًا» بفضله على من وُعِدَ بالفضل.

- يتلفت طرف الفخّـار (أو نظرته) صوب المطـر. ليت «أنليل» يلقي نظرة على المدينة التي قدرت عليها اللعنة[٥٥].

ـ هل يستطيع المحـاربـون الأشـداء أن يقـاومـوا الفيضـان؟ وهل يقـدر (الرجال) الأقوياء على تهدئة (غضب) إله النار؟

- إن مشيئـة الإلـه لا يمكن أن تفهم، وطـريق الإله لا يمكـن أن يعرف. (و) أي شيء عن الإله يستعصي على الكشف[٥٦].

- بالزواج من امرأة مبذرة، وإنجاب ابن مبذر، (جلبت السلوى لقلبي الشقيّ وأكدتها). إن (وجود) المرأة المسرفة في البيت لأسوأ من كل الشياطين.

ـ تعثر على شيء، لكنـه يضيع (منك). (و) تلقي بشيء بعيـدا (عنك)، ولكنه يصان بلا حدّ.

ـ هي التي نفـذت تعاليم الآلهة بحـذافيرهـا، (و) التي ضـاعفت قواعـد الملكيـة إلى الأبـد، كيف قـابل أنليل ـ الإلـه الأعظم - عملهـا؟ لقـد احتقـر مؤسساتها كما لو كانت من القش[٥٧].

ـ أن تتكلم بـوجه يتفجـر غضبـا، أن تكتئب (وتغتمّ)، أن تنكفىء على نفسك[٥٨]، ليس هذا كله من الطبيعة البشرية (كما ينبغي لها أن تكون).

- من يواجه محاربين أشداء لديهم هدف واحد؟

- نفذ رغبة الحاضر. افتر (كذبا) على الغائب. إن البشرية. . .[٥٩].

ـ الخميرة الأم مرّة. كيف تكون الجعة حلوة؟[٦٠].

ـ الدلو يطفو في النهر[٦١].

ــ مادام لا يملك الشعير الأخضر (أو الطازج؟)، فدعه يستهلك (ما عنده؟).

ـ مادام لا يملك الشعير الأخضر، فدعه يفترِ (على الناس كذبا)[٦٢].

ـ مادمت تجدّ وتسعى، فأعط أخاك من الثروة (التي جاءتك) من الإله، لا (. . . .) أختك (. . . . . . .) عائلتك، (. . . . . .) معارفك. عندئذ تبقى هذه الثروة معك ولا تنصرف (عنك؟) إلى مكان آخر.

ــ اللحم لحم، (و) الدم دم. الغريب غريب، والأجنبي في الحقيقة أجنبي[٦٣].

ــ إن حمار أنشان و. . . . . براخشه، وقط ميلوخا وفيل البراري، (هي المخلوقات) التي تلتهم الصفصافة وكأنها كراثة.

ـ المجراف المثبت في الأرض (مثل) النمس في مدينته.

ـ قال الرجل «وأسفاه!» فغرق قاربه. قال «مرحى» فانكسرت دفته. قال: «وأسفاه!» و«أيارو» فمال قاربه جانبا»[٦٤].

ـ إنه يأخذ، ويمسك (بما يأخذه) في حضرة الملك، / وهو. . . لكي. . . يمسح بالزيت. / ومادام الرجل لا يكدح، فلن يحصل على شيء. / من (يرضى) أن يعطيه أي شيء/ لأجل. . . ؟/ من كان دأبه الانتفاخ غرورا فإنما يعتبر غبارا/ من ليس له ملك ولا ملكة. / فمن هو سيده؟/ إنه إما أن يكون حيوانا وإما أن يكون شخصا يرقد. . . . /[٦٥].

ــ بئري لا يتعب (من إعطاء الماء)، (ولكن؟) عطشي ليس شديدا. / الشبكة مرخيّة، ولكن القيد ليس مشدودا. / شاركت في التجارة؛ الخسارة

لا حدّ لها. / ذهبت فما قيمة هذا؟ أقمت. فما قيمة هذا؟ وقفت. فما قيمة هذا؟ ورجعت. فما قيمة هذا؟[٦٦].

ـ الفاكهة التي تنضج قبل الأوان (تجلب) الحزن.

ـ إن قناة الري التي تجري في اتجاه الريح تجلب الماء الوفير[٦٧].

ـ . . . مثل الزيت الجيد الذي يستطعمه الناس (حرفيا: الذي يناسب فم الشعوب).

ـ إن المعبد الذي بناه «ميسانيبادا»، قد خرّبه «نانّا» الذي انقطعت بذوره (أو اقتلع زرعه؟)[٦٨].

ـ إن المثل القديم ينطبق عليه تماما: «الكلبة في بحثها عن الطعام ولدت جروا مسكينا» (أو بطنا من الجراء الهزيلة؟)[٦٩].

ـ يقول المثل الشعبي: «عندما يدخل كلب الفخار في التنور فسوف ينبح (صانع) الفخار»[٧٠].

ـ الرجل الذي أمسك ذيل الأسد سقط في النهر، والذي أمسك ذيل الثعلب هرب[٧١].

ـ كما يقول الناس: «الرجل ظل الإله، والعبد ظل الرجل»، لكن الملك مرآة الإله[٧٢].

ـ أين يهرب الثعلب من حضرة شمش؟[٧٣].

ـ كالأحمق (. . . . . .) تؤدي (طقوس) تطهرك بعد (تقديم) الأضحية، وكالـ (. . . . . . .) تركب المزراب بعد سقوط المطر[٧٤].

ـ عندما يضرب النمل، لا يأخذ الأمر (ببساطة)[٧٥]، وإنما يعض اليد التي ضربته.

الهوامش

(١) يشير النص إلى بعض الممارسات «التبادلية» التي كانت متبعة في الشرق الأدنى القديم ولم يعرف عنها شيء إلا بعد أن أدانتها التوراة في سفر التثنية (الإصحاح الثاني والعشرين، ٥) وحرّمتها على بني إسرائيل: «لا يكن متاع رجل على امرأة ولا يلبس رجل ثوب امرأة لأن كل من يعمل ذلك مكروه لدى الرب إلهك». ويبدو من بعض الإشارات المتأخرة إلى هذه الممارسات ـ التي شاعت في سوريا وآسيا الصغرى بوجه خاص ـ أنها كانت تقوم على تبادل الرجال والنساء الأزياء والطباع والحركات فيما يشبه طقسا تمثيليا يقوم على المداعبة والتودد والخلاعة الفاضحة من الطرفين. وهذه الطقوس ـ التي لم يثبت وجودها في أي مكان ولا في أي عصر من عصور الحضارة العراقية القديمة! ـ كانت فيما يبدو لونا من ألوان الانحراف والشذوذ التي عرفت عند «الأموريين» (أو العموريين الساميين) الذين وضعوا نهاية السومريين كشخصية عرقية وسياسية ولغوية وإن أخذوا عنهم حضارتهم بصورة كاملة. كما عرفت أمثالها بين الذكور في سدوم وكونثوس وبلغاريا، وبين النساء «اللسبيات» في جزيرة لسبوس من بلاد الإغريق. وهي التي عاشت فيها أول وأعظم شاعرة غنائية في التراث الأدبي الغربي وهي سافو التي اتهمت بالشذوذ نفسه. ومن هنا تأتي قراءة الأستاذ لاندربيرجر لكلمة أموري في النص الأصلي وتفسيره للحكم والأمثال التالية بأنها تجري على صورة حوار بين هذا الرجل وزوجته... [راجع إن شئت كتابي عن سافو شاعرة الحب.

(٢) حرفيا: لم يوجد شيء، والمقصود هو الشرك الذي يعد لاصطياد الطيور على هيئة شبكة فيها فخ. وسوف يتردد هذا المثل في تنويعات أخرى، كالصياد الذي يحاول اصطياد السمك بشبكته التي لا تصلح إلا لصيد الطيور. وكلها تعزف على الوتر نفسه وتؤكد خيبة الإنسان الذي ربما عرف غايته، ولكن لم يعرف الوسيلة المؤدية إليها.

(٣) حرفيا: من يرغب في أن يكون زوجي الشهواني. ولا يختلف هذان المثلان إلا في استخدام الكلمة التي تدل على الأنثى أو الذكر كما يمكن أن تطلق على الجنسين. ولا ندري إن كانا قد قيلا على لسان عانس تعبيرا عن أزمة الزواج، أم أطلقهما القائل أو القائلة ـ اللذان يحتمل انتماؤهما إلى الطبقة الفقيرة المطحونة ـ ترغيبا في الزواج بوجه عام. ومهما يكن الأمر فإن تركيبة المثلين تذكرنا بهذه السطور من نشيد الإنشاد: «ها أنت جميلة يا حبيبتي ها أنت جميلة، عيناك حمامتان من تحت نقابك. شعرك كقطيع ماعز رابض على جبل جلعاد. أسنانك كقطيع الجزائز الصادرة من الغسل اللواتي كل واحدة متمّ وليس فيهن عقيم. شفتاك كسلكة من القرمز. وفمك حلو. خدك كفلقة رمانة تحت نقابك. عنقك كبرج داود المبني للأسلحة. ألف مجنّ علّق عليه كلها أتراس الجبابرة. ثدياك كخشفتي ظبية توأمين يرعيان بين السوسن... إلخ (الإصحاح الرابع، ١ ـ ٥).

(٤) ليس من الضروري أن نفترض وجود تضاد بين البخل في السؤال الأول والثراء في السؤال الثاني، فربما يقصد المثل إلى التوازي والتكامل بينهما، إذ لا يبعد أن يفيض البخيل من عطائه أمام إغراء الجمال الحسي الذي يطغى على هذا النوع من الأمثال.

(٥) حرفيا : إن من تحبه تتحمل نيره(٥)، ولعله يذكرنا بكثير منن الأمثال العامية الشائعة في اللهجات العربية الحديثة مثل (حبيبك يبلع لك الزلط . .) والزلط هنا في اللهجة العامية المصرية هو الحصا وقطع الحجارة الصغيرة، وليس هو المال أو قطع النقود كما في اللهجة اليمنية!

(٦) بذل الجهد مساو للإخلاص في خدمة الآلهة وطاعتهم، وهذه الخدمة أو الطاعة مساوية للنجاح في الحياة، والعافية في البدن، والوفرة في الرزق والأبناء، وفي هذه الحالة يصبح إلهك هو إلهك، ويكون لك ملاك يحرسك ويحميك، وملك يرضى عليك. ويتكرر هذا المعنى في نص الحوار بين المعذب والصديق أو النص المعروف بـ «الثيوديسية البابلية»، إذ نجد الصديق الحكيم يقول للمعذب الشقي (السطران ٢١ ، ٢٢): «إن من يقوم على خدمة إلهه يكون له ملاك يحميه، والمتضع الذي يخشى آلهته يجمع ثروة طائلة». ونصادف هذا المفهوم نفسه لبذل الجهد والإخلاص في السعي والتدبير في نصوص أكدية أخرى، كما نرى على سبيل المثال في نقش أحد الأختام الأسطوانية التي ترجع للعصر الكشي: «لقد بذلت جهدي. فلتقبل عليّ الوفرة في الثروة، والقطعان، والرضا الإلهي ـ وهي الأمور التي صليت من أجلها لمردوخ. ليكن الرضا الإلهي من نصيبي، ولتظلل حياة من ينعم به» (ل. ديلابورت، الأختام الأسطوانية في المكتبة الأهلية بباريس، رقم ٢٩٧ ـ عن لامبيرت، أدب الحكمة البابلية، ص ٢٣١) ولعل النص كله يذكرنا من بعيد بالسطرين اللذين جاءا على لسان الرحمن في حواره مع الشيطان، في المشهد الافتتاحي من فاوست لشاعر الألمان الأكبر جوتة، وهما في تقديري مفتاح هذه القصيدة الدرامية الكبرى: إن الذي يسعى بصدق وإخلاص، هو الذي يمكن أن نكتب له النجاة والخلاص».

(٧) يبدو أن القسم الأول من هذا المثل يعبر عن تقرب رجل من إحدى البغايا ودعوته لها للجماع (قارن قول «يهوذا لكنّته ـ زوجة ابنه ـ ثامار: فمال إليها على الطريق وقال هاتي أدخل عليك. لأنه لم يعلم أنها كنّته . . . إلخ ـ سفر التكوين (٣٨، ١٦). أما القسم الثاني من العبارة فهو أكثر غموضا. ولعل المقصود به أن رجلا طلب إحدى بغايا المعبد الذي قدم له هبة أو إتاوة فطلبت منه البغيّ أن يهب الإله تلك التقدمة أجرا لها على الاتصال به.

(٨) حرفيا: هيىء نفسك أو تأهب وتزوّد.

(٩) أو أظهره وصقله. ومن الواضح أن المعنى المتضمن في هذين المثلين هو التزود بالتقوى والصلاح وتقديم فروض الطاعة للآلهة.

(١٠) راجع المثل السابق المشروح في الهامش رقم ٦ ـ ولعل المقصود بالهيبة هو السلطة أو المكانة التي كان يحظى بها هذا الرجل المغضوب عليه من الملك والإله.

(١١) هذا المثل يردد الشكوى الأزلية من حظوظ الحكماء والفضلاء إذا قيست بحظوظ الحمقى والأوغاد والجهلاء. ويبدو من متابعة كثير من النصوص الأدبية في الشرق القديم أن رثاء النفس والبكاء عليها هو أحد «الألحان» الأساسية التي لم ينقطع رنينها إلى يومنا الحاضر (راجع على سبيل المثال النص الأدبي الشهير «حوار رجل مع روحه ـ با ـ» أو في تسمية أخرى «حديث متعب من الحياة مع روحه» الذي يرجع للأسرة الثانية عشرة في فترة من أحلك فترات التاريخ المصري القديم، تسلم فيها الأشرار مقاليد الحكم والجاه والثراء، وسقط الأبرار في حضيض البؤس والهوان والعناء، فاكتظت القلوب بالجشع، وفقدت الصداقة معناها، وتطاولت الوقاحة على كل قيمة، ونُسيت تقاليد الماضي، واختفت الرحمة والتراحم، وأشاح الأخ بوجهه بعيدا عن أخيه، وأصبحت البلاد نهبا للصوص ذلك العصر وأوغاده الذين أخذ شرهم يذرعها طولا وعرضا (راجع الترجمات المختلفة لهذا النص ومن

أحدثها ترجمة الأستاذة ميريام ليشتهايم في كتابها عن الأدب المصري القديم، لوس أنجلوس، ص ١٦٣ ــ ١٦٩ وكذلك شكوى « ايب أور» المشهورة لتجد أن شقاء ذي العقل ونعمى أخي الجهالة ـ على حد تعبير المتنبي بحيث يرفل الجاهل والأحمق في افخر الشباب، بينما الحكيم لايجد مايستر عورته أو يستر رمقه أو يحفظ ماء وجهه . .

(١٢) من الملاحظ ان الاسر هنا ـ حسب الكلمات السومرية والأكدية الأصلية ـ ينصرف الى الاسر بمعناه السحري.

(١٣) الكلمة الأولى من عندي زيادة في التوضيح . .

(١٤) يتردد المعنى الواضح للأمثال الأخيرة في احدى رسائل تل المعارضة التي ارسلها بعض ملوك الشرق القديم (من آشوريين وحيثيين وكنعانيين) الى فرعون مصر، الى ملك مصر: « ان حقلي يشبه امرأة بلا زوج، اذ يعوزه الزارع الذي يفلحه» وواضح ان هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه مباشرة.

(١٥) يبرز هذا المثل حقيقة الربط العملي أو النفعي بين التعبد للآلهة وطاعة الملوك وبين الكسب الشخصي المترتب عليهما في نظر سكان وادي الرافدين القدماء، كما يؤكد الارتباط المستمر بين الاله والملك ـ راجع على سبيل المثال السطور الثلاثة تحت رقم ٢٥ـ٢٨ في اللوح الثاني من النص البابلي المنشور في هذا الكتاب، وهو النص المعروف باسم « لدلول» لأمتدحن رب الحكمة: «ويوم الخشوع للاله صار يوم الفرح لفؤادي، كما كان يوم الاحتفال بموكب الآلهة هو الغنم والفوز لي. الصلاة للملك كانت هي فرحتي، والموسيقى المصاحبة لها كانت بهجة الفؤاد».

(١٦) هو أكبر الآلهة واله السماء ـ عن آوامر «آنو» كبير مجمع الآلهة راجع على سبيل المثال ملحمة الخلق والتكوين (اينوما اليش) اللوح الرابع، السطر الرابع، وتجدها في ترجمات أجنبية عديدة منها ترجمة ألكزندر هايدل في كتابه عن التكوين البابلي، شيكاغو ١٩٧٠ كتب فونيكس، وأ. شبايزر (المنشورفي كتاب بريتشارد المعروف نصوص الشرق الأدنى القديمة، بريشتون، نيوجيرسي، ١٩٦٩) وكذلك الترجمة العربية للأستاذ فراس السواح في كتابه مغامرة العقل الأولى، دراسة في الاسطورة ـ سورية وبلاد الرافدين، دمشق، العربي للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، ١٩٨٧، من ص ٥٥ـ ص ٨٥.

(١٧) ربما يفهم من هذا المثل أن الجائع لايتردد عن الاندفاع إلى « القمائن» أو «الأفران» التي كانت تحرق فيها الرقم الطينية وألواح الآجر. ولعل المثل يذكرنا بالقول المأثول عن سيدنا علي بن أبي طالب مع تغيير طفيف لايمس حكمته الخالدة، اذ لو كان الجوع رجلا لقتلناه او قتلنا . .

(١٨) من الواضح أ ن الأمثال ــ وغيرها كثير ــ يستحيل فهمها، اما لانقطاع النص بسبب انكسار اللوح، او طمس النقش وتلاشي الكتابة، او نتيجة الفجوات والثغرات التي لاتكاد تخلو منها الرقم والالواح. ولكننا نحرص على اثباتها ـ كما ذكرنا في التمهيد ـ احتراما لهذه النصوص القديمة من ناحية، وانتظارا لما تجيء به الكشوف الأثرية وتطورات البحث العلمي من ناحية اخرى.

(١٩) يوحي المثلان الاخيران بان المتحدث امرأة. ولو قرأناهما على ضوء المثل السابق عليهما مباشرة لادركنا قيمة الكلمة الحلوة الطيبة التي ترفع من شأن المرأة في عين الرجل عند أهالي وادي الرافدين القدماء، كما يمكن ان تنفع المرأة العربية الحديثة لو وعت الدرس العظيم .

(٢٠) ربما كان هذا المثل في حقيقته لغزا، وربما كان حله هو الريح او الزمن أو الموت أو الحياة . ؟

(٢١) ربما يؤكد هذا المثل بطريقة ذكية وغير مباشرة تلك الضروريات لايستغنى عنها الانسان، إذ لايستغني الثعلب عن اكل العشب ولا الغزالة عن شرب الماء الا اذا هبطا للعالم السفلي . ولعله ان يكون تلميحا

للحكام بضرورة توفير الشروط المادية لوجود الانسان قبل مطالبته بأي واجب! .

(٢٢)من هنا تبدأ ترجمة الامثال المدونة على لوح مكون من ستة اعمدة وجد في مكتبات الملك الاشوري آشور بانيبال ولم يعثر الى اليوم على نسخة منه. ويحتمل ان يكون اللوح نفسه نسخة عن لوح أصلي اصابه الفساد في مواضع غير قليلة .

(٢٣)راجع النص السابق«نصح ونذير لامير، سطر ٤٦ لارتباط الاتهام بالنميمة، وكذلك جلجاميش، اللوح التابع، ١ ـ٤ حيث يبكي جلجامش موت صديق إنكيدو بكاء مرا ويقول: عندما أموت، ألن أكون مثل إنكيدو، لقد دخل الحزن جوفي .

(٢٤) لعل المقصود هو ناقل السوء الذي يوصف في المثل بأنه من الناس أو بالاحرى من السفلة والرعاع . .

(٢٥) المقابلة بين الشتاء والصيف شيء مألوف ومتكرر في كثير من النصوص البابلية (انظر ما سبق أن قلناه عن أدب المناظرة). والترجمة الإنجليزية التي تقول summer has sense يصعب اداؤها، فقد تكون تعبيرا عن الذكاء او الاحساس او اللطف في مقابل الشتاء وجهامته . .

(٢٦) يختلف العلماء حول هذا المثل، سواء في ترجمته الاكدية او في اصله السومري. وقد نقله كريمر (في كتابه من الواح سومر، ص ٢١٧ ومابعدها) على هذه الصورة: «آيكون حمل بلا جماع؟ وهل تحدث سمنة) بلا أكل؟ ربما يدل المثل على شيء مستحيل، وربما يكون قد اطلق على اولئك الثرثارين الذين يغرقون الناس في التأويلات والشروح والتبريرات الواهية، على الرغم من ظهور الادلة الواضحة على عكس مايقولون فهل نفترض ان سكان وادي الرافدين قد عانوا الامرين من طغيان المذهبية والتعاليم و«الادلجة» الزائفة على بعض الادعياء مثلما نعاني اليوم؟

(٢٧) لا أدري مدى صحة هذا المثل من الناحية الطبية. ويبدو أنه يقصد إلى معنى بعيد عن المعنى الحرفي، كأن يقول مثلا إن الثمرة لا تطلع بغير حرث، أو أن النجاح نتيجة الجهد والعمل الجمعي، إذ إن لكل معلول علة، ولكل نتيجة سبب. راجع كذلك سفر عاموس: هل يسير إثنان معا إن لم يتواعدا. . . إلخ (الإصحاح ٣، ٣ ـ ٦).

(٢٨) حرفيا: فسوف أسرق. وواضح أن المثل يعبر عن حيرة الإنسان بين التقتير والتبذير، وسيأتي هذا المعنى بصورة أروع وأدل على موقف الإنسان من التدبير والتبديد وضياعه بينهما في المثل التالي: إن تحتم عليّ أن أموت، فسوف أبذر وإن قدر لي أن أعيش، فسوف أقتصد. (قارن إنجيل متى: فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بما لنفسه، يكفي اليوم شره. . . الإصحاح ٦، ٣٤).

(٢٩) ربما كان المعنى أن الإنسان لا ينجو أبدا من رقابة الآخرين، أو أن المضطهد من ورائه على الدوام مضطهد أعلى منه. ولعل القائل فرد عاجز من غمار الناس يعزي نفسه عن الظلم الذي وقع عليه. . وما أشبه الليلة بالبارحة.

(٣٠) ربما كان هذا المثل أيضا نوعا من العزاء لمن يجدّ ويعمل فلا يلقى تقديرا ولا جزاء على عمله، بل ربما لا يلقى إلا الغدر والخسة. ولكن هل يجوز أن نستخلص منه قاعدة «كانطية» عن أداء الواجب للواجب في ذاته؟ أو عن عمل الخير و«رميه في البحر» كما يقول المثل الفلاّحي؟! أو عن عمل الخير في كل الظروف والأحوال كما يقول الحديث النبوي الشريف؟ (افعل الخير في أهله وفي غير أهله، فإن صادف أهله، فهم أهله، وإن لم يصادف أهله، فأنت أهله . .).

(٣١) يبدو أن بيع الأطفال اتقاء لشر الجوع كان أمرا معروفا في العراق القديم كما كان مألوفا في الصين إلى ماقبل الثورة الشيوعية. ويصور المثل الفرق الهائل بين الأقوياء والضعفاء أو ـ كما نقول اليوم ـ بين طبقة المستغِلّين وطبقة المستَغَلّين.

(٣٢) من الواضح أن المتكلم بغيّ تقدم بها العمر وتدافع عن قدرتها على الاستمرار في ممارسة حرفتها.

ويترجم الأستاذ جاكوبسين الأصل السومري على هذه الصورة: «إن فرجي لطيف، (غير أن) من قومي من يقول لي: «لقد راحت عليك».

(٣٣) يرى الأستاذ جاكوبسين أن هذا المثل مرتبط بالمثل السابق عليه، وبهذا يكون الرباط نوعا من الأربطة الصحية التي تستعملها النساء في حالات خاصة. أما الأستاذ «مايسنر» فيرى أن المثل يشير إلى الوجاهة المترتبة على ارتداء الثياب الفاخرة.

(٣٤) حرفيا: وجه ثور متحرك، ولعل المقصود وجه ثور مقبل عليك. أما الكلمة الأصلية التي ترجمت بالسير الجلدي (وهي أبو uppu) فيتفق بعض الباحثين على أنها تعني السير الجلدي الذي يرفع به مزلاج الباب لكي يفتح، وهو لا يزال مستعملا في بعض الدور الريفية في مصر ويسمى «بالسقاطة». ولعل هذا المثل أن يكون قريبا في معناه من المثل الشائع: لا تنخس جوادا حرا (بمهماز).

(٣٥) ربما جاء هذا المثل على لسان عبد أو عامل أرهقته السخرة، وربما قيل على لسان أحد الحيوانات التي تستخدم للركوب والحمل (كما في المثل التالي مباشرة). ولعل الحكمة الكامنة وراءه أن الضعيف لا يذله إلا ضعيف مثله، وأن المضطهدين والمستذلين ـ في المجتمع المتخلف القائم على الظلم الاجتماعي ـ يتسلط بعضهم على بعض بالاضطهاد والإذلال، بدلا من الاتجاه إلى الظالم الحقيقي والاتحاد في وجهه. ومع ذلك فإن هذه فروض وتخمينات ينبغي الحذر في كل الأحوال من المبالغة فيها وإسقاط همومنا ومشاكلنا ـ التي تولدت عن ظروف وأسباب مختلفة ـ على شعوب انقرضت ويصعب علينا اليوم أن نجرب تجربتها أو نفكر تفكيرها.... (وإن كان من الطبيعي أن نقرأ الحاضر في الماضي، كما سبق القول في التمهيد العام لهذا الكتاب، وفي مواضع أخرى منه..) قارن سفر الجامعة: «فعدت ورأيت تحت الشمس أن السعي ليس للخفيف ولا الحرب للأقوياء ولا الخبز للحكماء ولا الغنى للفهماء ولا النعمة لذوي المعرفة...» (الإصحاح ٩ ـ ١١) وكذلك الهامش السابق تحت رقم ١١.

(٣٦) يغيب عني معنى هذين المثلين تماما.. وشاحان أو شاكان هو إله البادية والحيوانات البرية.

(٣٧) لعل هذا المثل لغز يصعب علينا حلّه.. ومع ذلك فقد تساعد ترجمة كريمر للأصل السومري على أن نستشف هذا المغزى الذي يبين رأي السومريين في الفاشلين ويكشف عن تشاؤمهم من نحسهم: «لو وضعت في الماء لفسد الماء، ولو وضعت في البستان لبدأت ثماره تفسد...» وربما كان المقصود هو المنحوس لسوء بخته، أو هو الذي يجلب النحس على غيره بنظرة من عينه الشريرة الحاسدة.

(٣٨) يعبر هذا المثل عن القلق والحيرة التي لا تنفك نشعر بها إزاء كل عمل نقوم به: هل ينجح لو بكرنا فيه؟ أم يستحسن أن نتأنى؟ ـ وفي تقديري أنه لا يعبر عن التردد أو العجز عن الاختيار بقدر مايعكس شعور الإنسان بالارتباك إزاء طبيعة متقلبة المزاج.. وربما يعكس أيضا الحكمة من الحكمة.. (قارن سفر الجامعة؛ ١ ـ ١٥، ٣ ـ ١١، ٧ ـ ١٣ ـ ١٤).

(٣٩) يترجم الأستاذ كريمر الأصل السومري على النحو التالي: كتب علينا الموت فلننفق، ومادمنا نعيش عمرا طويلا فلنقتصد. والظاهر أن المثل يعكس قلق صاحبه في مواجهة الضائقة الاقتصادية والاضطراب الاجتماعي وسائر المحن والنكبات التي مازالت تواجهنا مثله.. وقد جاء المثل في ترجمة الأستاذ بفايفر على النحو التالي: «سوف يموت سريعا (ولهذا يقول:) لآكلن ماعندي! وسوف يتحسن قريبا (ولهذا يقول:) فلأقتصد!» (راجع كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٢٥).

(٤٠) هذه هي ترجمة هذا المثل السديد عن الأصل السومري: الدولة الضعيفة في العدّة والسلاح لا يمكنها

أن تطرد العـدو من أبوابها . . وكم نحن في حاجة اليـوم للاعتبار به . . (على الـرغـم من أن المثل نفسه يتذرع به العدوانيون على الدوام لإسكات المسالمين ومحبي السلام الذين يعبر عنهم مثل تال).

(٤١) كان من عادة البابليين عند تخمير الجعة أن ينقعوا الشعير في الماء ليختمر، ثم ينشروه في الشمس أو يحمصوه في الفرن. والواقع أن نشره في الشمس لا يكـون له داع بعد تجفيفه أو تحميصه. ولكن ربما كان هذا بالذات هو مغزى المثل.

ومما يذكـر أن هذه العملية نفسها قـد تحولت في العصر الآشوري المتأخـر إلى تشبيه مجازي ورد في النقـوش الملكيـة عن قتلى الأعـداء الـذين كـانــوا يـذبحـون وتـرقـد جثثهم على الأرض «كـالشعير المنشـور في الشمس».

(٤٢) ربما كان المثل الأخير والمثل السابق عن ثني الدائرة تعبيرا عن عبث أي محاولة مع المستحيل. . إذ لا ينجب الحمار فلوا (مهرا) ولا طائل من وراء ثني الدائرة.

(٤٣) كان لميـاه الأنهار شأن كبير في طقوس التطهـر عند سكـان وادي الرافـدين القدمـاء، كما توحي بذلك العبارة الأولى من هـذا المثل. وللعبارة الثانية ترجمة أخـرى تضع «المطر» في موضع الآلهة أو السماء. غير أن من الصعب أن نتصور شكـوى السومـريين من انقطاع المطر في جنـوب العراق، على العكس من المناطق الشمالية في العراق وسوريا وفلسطين التي عانت دائما من الجفاف.

(٤٤) ربما يشير هذا المثل إلى قدرة القادرين على إتيان المستحيل، وعجزهم أمام صغائر الأمور، وربما ينطوي على السخرية ممن يقوم بالمعجـزات (كرفع الجبل؟) وهو نحيل ضئيل لا تتحمله قصبة. . ولعله يقترب من المثل العامي المعروف: يضع سره في أضعف خلقه!

(٤٥) يمكن هنا ملاحظـة الصراع أو التمييز الطبقي الذي يبدو أن سكان بلاد الرافـدين القدماء كانوا على وعي به، كما تشهد على ذلك نصوص أخرى مثل العبارات المشهورة في حوار السيد والعبـد حيث يقـول الأخير لسيـده: انظـر إلى جماجم الأعلين والأدنين. هل تتبين من كـان المحسن فيهم ومن المسيء؟ (٧٧ ـ ٧٨). وثمة ترجمة أخـرى (يقترحها الأستاذ فالكينشتاين) على هـذه الصورة: «النـار تتلف النبيل (الأرستقراطي) ليـس هذا هـو الذي يقـوله العـامل (المأجور)، و(إنما) يقول: أين هو النبيل (الأرستقراطي)؟».

(٤٦) حرفيا: مع شخص صلب لا يلين، . وربما كان المقصود أن يحرص الرجل العادي على أن يكون لـه «ظهر» يحميـه، حتى حين تنازعـه الرغبـة في أن يسعد أو يبتهج قليـلا كي يتخفف من عبء الظلم الأزلي.

(٤٧) المقصـود بالنظـار الذين ضربـوا أو اضطهـدوا هم المشرفون على المزارع والضيـاع، أما اشتـدت ذراعاي فهي تصرف في الترجمة الحرفية التالية: وأنا ذراعاي أصبحتا مفتولتي العضلات. وواضح أن المثل يذكرنا بالمثل الشعبي المعروف: «غاب القط، العب يافار»!.

(٤٨) حرفيا: والثور الذي يملكه شخص ما. . وربما ينطوي المثل على الشكوى أو السخرية من ظلم المستغلين وتـرف المتجبرين. . قـارن كـذلك المثل الإيطـالي: إذا ذهبت إلى بلـد آخـر، وجـدت عادات أخرى.

(٤٩) ربما تأتي أهمية هذا المثل من تأكيد الروابط والعلاقات القائمة على المصالح والمعاملات التجارية والعملية. وقد أورد الأستاذ كريمر مثلا آخر لعلـه أن يكون ترجمة أخرى للأصل السومري: تدوم الصداقة يوما، ولكن القرابة باقية إلى الأبد.

(٥٠) الكهان أو علية رجال الدين، وفي إحدى نسخ الأصل السومري: بين الأخوة الكبار.

(٥١) مابين القوسين اجتهاد من عندي، كما أن الكلمة الأصلية للأمي هي «غير المتعلم»، ولعل المثل يتضمن التحذيـر من أن يتولى «المتعوس» شـؤون «خائب الرجـا»، أو من أن يقود الأعمى أعمى

مثله فيهلك كلاهما (انظر لوحة بروجيل المشهورة عن العميان والتعليق عليها في كتابي قصيدة وصورة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٩، نوفمبر ١٩٨٧، ص ١٣٤ ـ ١٤٢).

(٥٢) هل نعدّ هذا المثل تحذيرا من سوء معاملة زوجة الابن لحماتها، على العكس من الشكوى المعروفة من الحماة في البلاد العربية؟!

(٥٣) هو مزار الآلهة ننليل ـ زوجة الإله أنليل في مدينة نيبور (نفر) السومرية. وكلاّب حيّ من أحياء أوروك (أو حارة من حواريها) أو بالقرب منها. وكثيرا ما تذكر كلاّب كلما ذكرت أوروك (الوركاء).

(٥٤) هذا المثل، الذي يتخذ صورة حكاية على لسان الثعلب، من ترجمة الأستاذ جوردون عن السومرية. وربما كان السر في جماله وطرافته أنه يتصل من ناحية اتصالا وثيقا بحكاية الثعلب التي سبق ذكرها وبادعاءاته الضخمة، كما يفضح كذب الكذابين وادعاء المدعين الذين يبدو أن الشكوى منهم أقدم بكثير مما نظن.

(٥٥) يلاحظ أن النسخ السومرية الأخرى من مثل هذا المثل (وهي نحو ست نسخ) تختلف عن هذه الصيغة من جهة الاسم الذي يطلق على الحرفي، فهو تارة فلاح، وأخرى راع، وثالثة صانع فخار.

(٥٦) يمس هذا المثل لبّ الحكمة الدينية البابلية التي توصل إليها سكان وادي الرافدين منذ أقدم العصور، ورسا على شاطئها حكماؤهم المتمردون عن يأس أو تسليم (راجع الثيوديسية البابلية أو الحوار بين المعذّب وصديقه الحكيم، وانظر كذلك السطور الثلاثة من ٣٦ ـ ٣٨ من اللوح الثاني من «أيوب البابلي» أو النص المعروف بلدلول «لأمتدحن رب الحكمة»: من ذا الذي يعلم إرادة الآلهة في السماء؟ ومن يدرك خطة الآلهة (التي تحيا) في العالم السفلي؟ وأين تعلم (البشر) الفانون طريق الإله؟».

(٥٧) ربما قيل هذا المثل بعد تدمير إحدى المدن السومرية ـ مثل أور أو نفر ـ تدميرا تاما، وهو يذكرنا على كل حال بالتراتيل المأثورة عنهم في بكاء المدن. (راجع كتاب ماقبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، تأليف هـ. فرانكفورت وزملائه، بغداد، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤) أما عن مضاعفة قواعد الملكية فربما تكون تعبيرا عن تدعيم قواعد الملك بالأحكام والقوانين التي تكفل رعاية مصالح الناس وتردع المعتدين والمجرمين... إلخ. راجع أيضا ماسبق قوله في «التمهيد» من أدب بكاء المدن عند السومريين.

(٥٨) حرفيا: أن تركز انتباهك على نفسك، وفي الأصل السومري: وجه غاضب يتحدث، شخص مكتئب، الوجه متجه إلى الداخل.

(٥٩) من الواضح أن هذا المثل ـ الذي لم يصلنا للأسف كاملا ـ مع المثل الذي سبق التعليق عليه، يعالجان مفهوم الإنسانية الصحيحة كما تصورها السومريون وحذروا في نصوص كثيرة من تشويهها والانحراف عن طبيعتها الحقة وجوهرها الأصيل.

(٦٠) ربما نلمح هنا إشارة إلى أن الفرع من الأصل، أو كما يقول المثل على لسان الفلاحين: دوّر على الأصل.

(٦١) أي أن الفارغ والتافه هو الظاهر على السطح والمرتفع الصوت. ولعل المثل يذكرنا بالمثل الشعبي «كالطبلة صوتها عال وجوفها خال».. (فتأمل.. وتذكر غابة الطبول الجوفاء التي نتلظى في جحيمها...)

(٦٢) المعنى غامض، وأحسب أنه قريب من المثل الشعبي المصري «أقرع ونزهي»، فالمعدم يتمتع على الدوام بحرية الخروج على قواعد السلوك وقوانين الخلق والضمير.

(٦٣) من الواضح أن المثل قريب من المثل الشعبي: «الدم لا يصبح ماء»، ومن المثل السومري: «الصداقة تدوم يوما، ولكن القرابة باقية إلى الأبد»، ومن قول أبيمالك بن يربّعل لإخوة أمه: «أيما هو خير لكم. أأن يتسلط عليكم سبعون رجلا جميع بني يربّعل أم أن يتسلط عليكم رجل واحد. واذكروا أني أنا عظمكم ولحمكم... إلخ. (القضاة، الإصحاح التاسع، ٢) وأنشان المذكور في المثال التالي هو حيّ من أحياء عيلام، وبراخشة حي أو ضاحية على حدود إيران، وميلوخا بلد لم يحدد بعد على السواحل الشرقية للجزيرة العربية.

(٦٤) ربما كان المقصود أنه رسا على الشاطىء. ولعل هذا المثل ــ الذي وجد مدونا بالسومرية والأكدية على أحد ألواح التدريب على الكتابة من العهد البابلي القديم ــ لعله يعبر عن حيرة الكادحين بين التفاؤل والتشاؤم أمام تقلبات الطبيعة وأهوائها المفاجئة في العراق القديم. قارن المثل الذي سبق ذكره: «هل سيفلح الشعير المبكر؟ من أدرانا؟ هل سيفلح الشعير المتأخر؟ من أين لنا أن نعرف؟» وكذلك التعليق عليه.

(٦٥) هذه حكم بابلية أو أكدية خالصة. والواقع أن ثمة شواهد عديدة تدل على وجود حكم وأمثال بابلية تسرب بعضها إلى نصوص مختلفة من الأدب البابلي (على نحو ما أشرنا في التعليقات إلى بعض هذه الأمثال التي استشهد بها الكتبة والحكماء البابليون في حوار السيد والعبد، والحوار بين المعذب والصديق، وأيوب البابلي، وغيرها من النصوص والرسائل الملكية. ولا شك أن البابليين قد تداولوا الحكم والأمثال بطريقة شفاهية لمئات من السنين، إذ لا يمكننا أن نتصور شعبا لا تجري الأمثال على لسانه.. لكن المشكلة أن البابليين والآشوريين لم يجعلوا من المثل الشعبي جنسا أدبيا مستقلا كما فعل السومريون، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن علماء العصر الكشيّ المتأخر ـ الذي جاءتنا منه معظم النصوص الأدبية البابلية ـ كانوا ينظرون فيما يبدو بازدراء شديد إلى الأدب الشعبي الشائع بين العامة، كما كان لهم رصيدهم الأدبي المأثور من هذا الأدب في نصوصه السومرية التي استغنوا بها عن الأدب الشفاهي. ولم تكشف الحفريات والبحوث الأثرية إلا عن «شذرة» من لوح يرجع للعهد البابلي القديم، بجانب كسرتين عثر عليهما في عاصمة الحيثيين القديمة «بوغاز كوي» ووجد على إحداهما ترجمة حيثية لبعض النصوص المنقوشة عليها. والشيء الغريب أن مكتبات العصور المتأخرة ـ مثل مكتبة آشور بانيبال الشهيرة في خرائب نينوى ـ لم تجُدْ حتى اليوم بلوح واحد عليه حكم بابلية، باستثناء لوح من ألواح التدريب على الكتابة مع مواد مختلطة مما يتدرب المبتدئون على نسخه، وكسرة عثر عليها في المدينة السومرية القديمة «نفّر» (نيبور) يرجح أنها ترجع للعصر البابلي القديم أو أن تكون نسخة نقلت في العصر الكشي عن نص بابلي قديم، وقد وجدت عليها الحكم والأمثال التي تجدها في المتن.. (راجع سفر الأمثال ١٠ ـ ٤، ١٢ ـ ١١، ١٣ ــ ٤) وقارن المثل الإنجليزي لا مكاسب دون متاعب، بالمثل المذكور: مادام الرجل لا يكدح، فلن يحصل على شيء.

(٦٦) هذه الأمثال والحكم وجدت على لوح مدوّن باللغة الأكدية ـ ويبدو أنه نسخة من مجموعات من الحكم والأمثال البابلية التي لم يصل إلينا سواها ـ وقد عثر عليه في خرائب العاصمة الحيثية القديمة بوغاز كوي، ويحتمل أن يرجع تاريخه إلى نحو سنة ١٣٠٠ قبل الميلاد. وربما تذكرنا السطور الأخيرة بذلك القول السائر الذي اقتبسه إيزوبوس في خرافاته المشهورة على لسان الحيوان عن الفيل الذي وقفت على ظهره بعوضة ظنت نفسها ذات أهمية (راجع هذا النص مع الأقوال

السائرة وقارن رد الفيل على البعوضة . . .) والمثل الأول عن البئر أو مستودع المياه يذكرنا بالمثل السائر الذي يفيد أننا لا نقدر قيمة الماء حتى يجف النبع . أما المثل التالي فقارن سفر عاموس : «كما إذا هرب إنسان من أمام الأسد فصادفه الدب أو دخل البيت ووضع يده على الحائط فلدغته الحية (الإصحاح ٥ ـ ١٩) وكذلك المثل السائر: من المقلاة إلى النار. وأما المثل البابلي عن الفاكهة التي تنضج قبل الأوان فتجلب الحزن ، فقارن بينه وبين المثل السائر الذي يقول إن ما ينضج سريعا يفسد (أو يتعفن سريعا) .

(٦٧) هذان المثلان عن اللوح المذكور في التعليق السابق، وهو اللوح الذي دوّنا عليه بالأكدية والحيثية .

(٦٨) هذا المثل الأخير مع السابق عليه وجدا على اللوح البابلي المخصص للتدريب على الكتابة والمذكور في تعليق سابق .

(٦٩) هذا المثل مع الأمثلة التالية مأخوذ من بعض رسائل الملوك الآشوريين التي اقتبسته . وهو مأخوذ من رسالة بعث بها الملك الآشوري شمش ــ أدو (حكم نحو سنة ١٧٠٠ قبل الميلاد) إلى ابنه يسمح ــ أدو حاكم مدينة ماري ، وهو ينطوي على سخرية الأب من ولده الذي عجز عن الصمود في وجه عدوه وراح يبدد طاقته في مناورات عقيمة لا تغني عن المواجهة . فكان في رأي الملك كالكلبة التي أخذت تجري هنا وهناك بحثا عن الطعام لكي تعجل بالتخلص من حملها ، وكانت النتيجة أن أخرجت للحياة مخلوقات هزيلة بائسة .

(٧٠) ورد هذا المثل في بداية رسالة وجهها الملك الآشوري أسرحدون (٦٨٠ ــ ٦٦٩ ق . م) إلى بعض البابليين الذين تمردوا على الحكام الموالين له وبعثوا يشكونهم إليه . ويحتمل أن يكون الملك قد ضرب لهم هذا المثل ليقول لهم إنهم كان من الممكن أن يتعرضوا لعقاب أشد ، وأنهم في وضع لا يسمح لهم بالشكوى من عماله الموثوق بهم ، شأنهم في هذا شأن كلب صانع الفخار إذا دخل الفرن أو التنور فلن يكون في وضع يسمح له بأن ينبح سيده . . والمثل نفسه موجود في الصيغة السريانية من حكم أحيقار (كاتب الملك الأشوري سنحاريب ٧٠٤ ـ ٦٨١ ق . م) الذي غدر به ولده ، حيث يقول هذا الحكيم لابنه : يا بني ، لقد كنت عندي كالكلب الذي شعر بالبرد فذهب إلى بيت الفخار ليتدفأ ، وعندما أحس بالدفء بدأ ينبحهم (أي عائلة سيده) فطردوه وضربوه حتى لا يعضهم» . وقد جاءت العبارة في الترجمة العربية عن النص السرياني على هذه الصورة : كنت لي يابني كالكلب الذي دخل إلى فرن الخزافين ليتدفأ ، وبعد أن دفيء نهض لينبح على الخزّافين . . (راجع كتاب أحيقار الحكيم ، بغداد ، مطبوعات مجمع اللغة السريانية ، ١٩٧٦ ، ص ١٣٢ والنص من تحقيق المطران غريغوريوس بولس بهنام الذي قدم له وعلق عليه .

(٧١) المعنى غامض ، ولا ندري إن كان في الحقيقة مثلا ، وربما قيل على كل حال لتحذير الضعيف من بطش القوي وسلطته وتسلطه .

(٧٢) ورد هذا المثل في رسالة وجهها أحد الكتبة إلى ملك آشوري يرجح أن يكون هو أسرحدّون (٦٨٠ ـ ٦٦٩ ق . م) ولا ندري إن كانت العبارة الأخيرة جزءا من المثل أم إضافة من الكاتب المتملق لملكه وسيده .

وجدير بالذكر أن الكلمتين الأصليتين المستخدمتين في النص للدلالة على المرأة تعنيان «النحاس العاكس» .

(٧٣) يبدو أن هذا المثل قد قيل على لسان أعداء الملك الآشوري اسرحدون إقرارا منهم بأنهم لن يستطيعوا الهرب من عقابه .

ولعله يشير ضمنا إلى حكاية كانت معروفة ومتداولة عن الثعلب والإله شمش والخصومة القائمة بينهما، أو إلى حكاية الثعلب التي أوردناها وعلقنا عليها بالتفصيل فيما سبق.

(٧٤) ورد هذا المثل في إحدى الرسائل المعروفة برسائل تل العمارنة، ويوجد اللوح الذي نقش عليه في المتحف البريطاني تحت رقم ٦١، وفي مكتبة المتحف الآسيوي في برلين تحت رقم ٢ ـ ٢٥٢.

(٧٥) أو لا يأخذه بصورة سلبية ـ والمثل مأخوذ أيضا من إحدى رسائل تل العمارنة، وربما لم يكن في الأصل مثلا شعبيا، بل صياغة على طريقة المثل أملاها شيخ القبيلة الكنعاني الذي بعث الرسالة.. (راجع سِفر الأمثال ٦ ـ ٦، ٣٠ ـ ٢٥).



لوحات تاريخية
و خرائط

«لوحة تاريخية لأهم معالم التطور السياسي والأدبي في بلاد النهرين»

قبل الميلاد	الأحداث السياسية	التطورات الأدبية
نحوعام:		
٣٢٠٠	ـ استيطان السومريين لجنوب أرض النهرين	
٢٩٠٠		ـ اختراع الكتابة على الألواح الطينية للأغراض التجارية .
٢٥٠٠ـ٢٤٠٠	ـ العصر السومري القديم .	ـ الآثار الأولى للأدب السومري
٢٣٣٤ـ٢١٥٤	ـ العصر الأكادي القديم .	ـ كتابة الأكدية «السامية» القديمة بالخط السومري (المسماري)
٢١٠٠	ـ غزو الكوتيين .	
٢١١٢ـ٢٠٠٤	ـ سلالة «أور» الثالثة	ـ «النهضة» السومرية وتدوين عدد كبير من النصوص الأدبية
٢١١٢ـ١٧٣٦	ـ عصر سلالتي إيسين (٢٠١٧ـ١٧٩٤) ولارسا (٢٠٢٥ـ١٧٦٣)	
	ـ الأموريون يقيمون في جنوب أرض النهرين	
١٨٩٤	ـ العصر البابلي القديم	ـ نسخ معظم الأدب السومري المعروف ودوّن في هذا العصر .
١٥٩٥	(سلالة بابل الأولى)	ـ تطور الأدب البابلي (باللغة الأكدية) وانتشاره .
	الكاشيون في أرض النهرين	
	العصر الكاشي	
١٥٧٠ـ١٤٠٠	ـ الميتانيون في سوريا وشمال وادي الرافدين	ـ تحقيق النصوص القديمة ونشرها، إعداد ترجمات بابلية للنصوص السومرية وتدوينها في كثير من الأحيان مع النصوص الأصلية ـ كتابة عدد كبير من النصوص البابلية بالإضافة إلى كتابة نصوص عديدة باللغتين السومرية والأكدية البابلية ـ العثور على نصوص بابلية في عاصمة الحيثيين «بوغازكوي» ترجع إلى نحو سنة ١٣٠٠ ق . م
١٣٠٠ـ١١٥٧	ـ الإمبراطورية الحيثية في آسيا الصغرى	

تابع «لوحة تاريخية لأهم معالم التطور السياسي والأدبي في بلاد النهرين»

قبل الميلاد	الأحداث السياسية	التطورات الأدبية
١٠٢٧ـ١١٥٨	ـ السلالة الثانية في إيسين ـ بداية ازدهار الدولة الآشورية	ـ نسخ نصوص بابلية في العصر الآشوري الوسيط (نحو ١١٠٠ ق.م) ـ توحيد مجمع الآلهة البابلية في الإله «مردوخ» وتأثير هذا في كثير من النصوص الأدبية والدينية
١٠٠٠ ٩٠٠ ٨٠٠ ٧٠٠	عصر الانهيار في جنوب وادي الرافدين. الآراميون يقيمون في الجنوب. ازدهار الإمبراطورية الآشورية وقوتها.	
٥٣٩ـ٦٢٥	الإمبراطورية البابلية المتأخرة (الكلدانيون)	ـ استنساخ النصوص التقليدية ـ قلة المؤلفات الأدبية الأصلية [مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال نحو سنة ٦٥٠]
٣٣١ـ٥٣٨ ١٢٥ـ٣١١	العصر الفارسي (حكم الأخمينيين) العصر السلوقي (خلفاء الإسكندر الأكبر)	ـ نسخ من النصوص التقليدية من أورك «الوركاء» وبابل.
٢٥٠ق.م إلى ١٢٢ب.م	العصر البارثي (عصر الفرثيين)	ـ انعدام المؤلفات الجديدة. ـ آخر الألواح المدوّنة بالخط المسماري.

عن كتاب لامبيرت، أدب الحكمة البابلية، مع تعديلات عن كتاب جوان أوتس، بابل. لندن، ثيمس وهدسون، ١٩٧٩، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢)

«لوحات تاريخية»

(لوحة بأهم أسماء الحكام والملوك والدول والسلالات الواردة بالكتاب)*

١ ـ سلالة أكد (٢٣٣٤ ـ ٢١٥٤ ق.م)

ـ سرجون (الأول أو العظيم) ٢٣٣٤ ـ ٢٢٧٩ ق.م

ـ نارام ـ سين (حفيده) ٢٢٥٤ ـ ٢٢١٨ ق.م

٢ ـ سلالة أور الثالثة (٢١١٢ ـ ٢٠٢٤ ق.م)

ـ أورنامو (٢١١٢ ـ ٢٠٩٥)

ـ شولجي (ابنه (٢٠٩٤ ـ ٢٠٤٧)

ـ أمار ـ سوين (٢٠٤٦ ـ ٢٠٣٨)

ـ شو ـ سين (٢٠٣٧ ـ ٢٠٢٩)

ـ أبي ـ سين (٢٠٢٨ ـ ٢٠٠٤)

٣ ـ سلالة إيسين (بحريات) الأولى (٢٠١٧ ـ ١٧٩٤ ق.م)

* مأخوذة عن اللوحة التاريخية التي أعدها الأستاذ ج. أ. برينكمان ونشرت في ملحق كتاب الأستاذ ليو أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة، لوحة حضارة ميتة، شيكاغو مطبعة جامعة شيكاغو، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨. ويبدأ التأريخ بين القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد ليصل إلى القرن السابع بعد الميلاد، ومعلوم أن تواريخ الحضارات القديمة كلها تقريبية وعرضة للتعديل تبعا للكشوف اتلمستجدة، وذلك باستثناء الفترة السابقة على منتصف الألف الثاني ق.م، وربما يكون بعض ما تلاها قد تغير. وقد أفدت من كتاب جوان أوتس السابق الذكر في تعديل بعض التواريخ الواردة في لوحة برينكمان.

ـ ليبيت عشتار (١٩٣٤ ـ ١٩٢٤ق.م)

٤ ـ سلالة لارسا (سنكرة) (٢٠٢٥ ـ ١٧٦٣ ق.م)

٥ ـ سلالة بابل الأولى (١٨٩٤ ـ ١٥٩٥ ق.م)

ـ سين موبلييت (١٨١٢ ـ ١٧٩٣)

ـ حمورابي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠)

٦ ـ سلالة الساحل الأولى (؟)

٧ ـ السلالة الكشية (من نحو ١٥٧٠ ـ ١١٥٧ ق.م)

٨ ـ سلالة إيسين الثانية (١١٥٨ ـ ١٠٢٧ ق.م)

ـ نبوخذ نصر الأول (١١٢٦ ـ ١١٠٥) الرابع في قائمة ملوكها.

٩ ـ سلالة الساحل الثانية (١٠٢٦ ـ ١٠٠٦ ق.م)

١٠ ـ سلالة بازي (١٠٠٥ ـ ٩٨٦ ق.م)

١١ ـ السلالة العيلامية (٩٨٥ ـ ٩٨٠ ق.م)

١٢ ـ سلالة غير مؤكدة (٩٧٩ ـ ٧٣٢ ق. م)

١٣ ـ سلالة بابل التاسعة (٧٣١ ـ ٦٢٦ ق. م)

ـ تيجلات ـ بيلسفير (وهو نفسه الملك الآشوري تيجلات بيلسير الثالث) ٧٢٨ ـ ٧٢٧ ق.م

ـ شلمنصر ـ أولولاجو (وهو نفسه الملك الآشوري شلمنصر الخامس)

٧٢٦ ـ ٧٢٢.

ـ ميروداخ ـ بالادين الثاني (٧٢١ ـ ٧١٠).

ـ سرجون الثاني (٧٠٩ ـ ٧٠٥).

ـ سيناحريب (٧٠٤ ـ ٧٠٣) وهو الملك السادس

ـ سينحاريب (٦٨٨ ـ ٦٨١) وهو الملك الثالث عشر

ـ أسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٩) وهو الملك الرابع عشر

١٤ ـ السلالة الكلدانية (٦٢٥ ـ ٥٣٩ ق.م)

وهي السنة التي سقطت فيها بابل على يد

قورش (كيروس الثاني)

ـ نبو بلصر (٦٢٥ ـ ٦٠٥)

ـ نبوخذ نصر الثاني (٦٠٤ ـ ٥٦٢)

ـ نابونيدوس أو (نبونيدبلشاصر) (٥٥٥ ـ ٥٣٩) آخر ملوك العهد البابلي الأخير (السلالة الكلدانية).

١٥ ـ الحكام الفارسيون (الأخيمينيون) (٥٣٨ ـ ٣٣١ ق.م)

ـ قورش الثاني (كيروس) (٥٣٨ ـ ٥٣٠)

ـ قمبيز الثاني (٥٢٩ ـ ٥٢٢)

ـ نبوخذ نصر الثالث (٥٢٢)

ـ نبوخذ نصر الرابع (٥٢١)

- داريوس الأول (٥٢١ ـ ٤٨٦)

- كسير كسيس الأول (٤٨٥ ـ ٤٦٥)

- داريوس الثاني (٤٢٣ ـ ٤٠٥)

- داريوس الثالث (٣٣٥ ـ ٣٣١)

١٦ ـ الحكام المقدونيون (٣٣٠ ـ ٣٠٧ ق. م)

الإسكندر (الثالث) الأكبر (٣٣٠ ـ ٣٢٣)

فيليب أريداوس (٣٢٣ ـ ٣١٦)

الإسكندر الرابع (٣١٦ ـ ٣٠٧؟)

١٧ ـ الدولة السلوقية (٣١١ ـ ٩٦ ق. م)

وتبدأ من غزو سيلويقوس الأول نيقاتور لبابل سنة ٣١٢ ق. م

١٨ ـ الدولة الأرزاسية (الأرشاقية أو الفرثية)

(ويبدأ عهدها من سنة ٢٥٠ ق. م حتى سنة ٢٤٨ ب. م)

ميتراداتيس الثاني (نحو ١٢٢)

١٩ ـ الدولة الساسانية (٢٢٤ ب. م ـ ٦٥١ ب. م)

أهم ملوك الدولة الآشورية (١٩١٥ ـ ٦٠٩ ق. م)

- إيلوشوما (١٩١٥ ـ ١٨٩٠ ق. م)

- شمش أداد الأول (١٨١٣ ـ ١٧٨١ ق. م) وكان معاصرا لحمورابي

- اشمه ـ داجان الأول (١٧٨٠ ـ ١٧٤١ ق. م)

ـ آشور ـ أبلط الأول (١٣٦٥ ـ ١٣٣٠ ق . م)

أـ عصر الملوك الأولين (١٤١٨ ـ ١١١٥ ق . م):

ـ شلمنصر الأول (١٢٧٤ ـ ١٢٤٥ ق . م)

ـ توكولتي نينورتا الأول (١٢٤٤ ـ ١٢٠٨ ق . م)

ب ـ عصر الدولة الآشورية الكبرى الأولى (١١١٥ ـ ٩١١ ق . م):

وأشهر ملوكها :

ـ تيجلات بيلصر (فلاصر) الأول (١١١٥ ـ ١٠٧٧ ق . م)

ـ آشور ناصر بال الأول (١٠٥٠ ـ ١٠٣٢ ق . م)

ـ شلمنصر الثاني (١٠٣١ ـ ١٠٢٠ ق . م)

جـ ـ عصر الدولة الآشورية (٩١١ ـ ٧٤٥ ق . م)

ومن أشهر ملوكها :

١ ـ أداد نيراري الثاني (٩١١ ـ ٨٩١ ق . م)

٢ ـ توكولتا نينرتا الثاني (٨٩٠ ـ ٨٨٤ ق . م)

٣ ـ آشور ناصر بال الثالث (٨٨٥ ـ ٨٦٠ ق . م)

٤ ـ شلمنصر الثالث (٨٥٨ ـ ٨٢٤ ق . م)

د ـ عصر الدولة الآشورية الكبرى الثالثة (نحو ٧٤٥ ـ ٦٠٨ ق . م)

وأشهر ملوكها :

١ ـ تيجلات بلصر الثالث (١٧٤٤ ـ ٧٢٧ ق . م)

٢ ـ شلمنصر الخامس (٧٢٦ ـ ٧٢٢ ق . م)

٣ ـ سرجون الثاني (٧٢٢ ـ ٧٠٥ ق . م)

٤ ـ سنحاريب (٧٠٤ ـ ٦٨١ ق . م)

٥ ـ أسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٩ ق . م)

٦ ـ آشوربانيبال (بن أسرحدون) (٦٦٨ ـ ٦٢٧ ق . م)

٧ ـ آشور أو بالليت الثاني (٦١١ ـ ٦٠٩ ق . م) ونهاية الدولة الآشورية الحديثة .

ـ ٥٣٨ ق . م قورش الثاني يستولي على بابل .

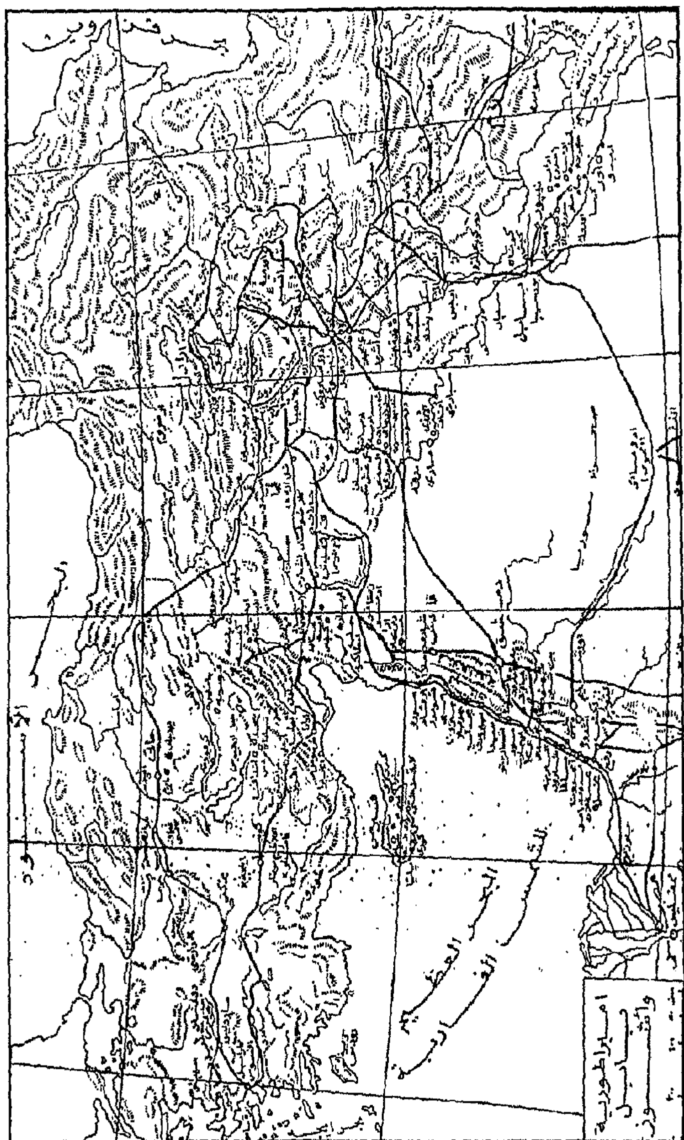
ـ ٣٣١ ق . م الإسكندر يستولي على بابل .

ـ ٣١١ ـ ق . م السلوقيون يستولون على بابل .

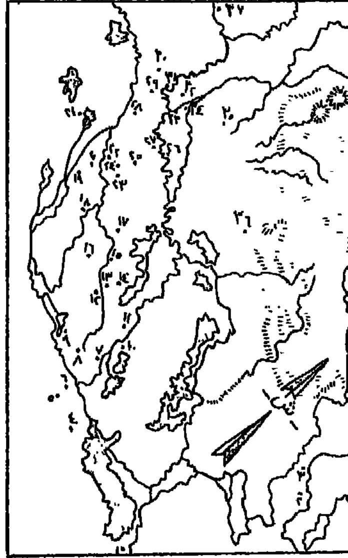
ـ ٢٥٠ ق . م البارثيون (أو الفرثيون) الأرزاسيون .

أرض النهرين
دجلة والفرات وما يجاورهما
لبيان بلاد الكلدانيين والآشوريين والبابليين

[عن كتاب المرحوم الأستاذ حامد عبدالقادر، الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها.
مراجعة وتعليق الدكتور عوني عبدالرءوف. القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٨١].



[عن الكتاب السابق الذكر للأستاذ حامد عبدالقادر]



«بابل وعيلام»
[عن كتاب الأستاذ ليو أوبنهايم، بلاد النهرين القديمة،
لوحة حضارة ميتة شيكاغو، ١٩٦٤]

١ ـ البصرة	١٤ ـ بسمايا (أدب)	٢٦ ـ كتيسيفون (طيسفون)
٢ ـ شوجات زنبيل	١٥ ـ دريهـيم (سيلـوش ـ داجان)	٢٧ ـ سيلويقـا (سلوقيـة أو سور)
٣ ـ سوسة (شوش)	١٦ ـ إيسيـن (إيشيـن أو بحريات)	٢٨ ـ سبار (أبوحبة)
٤ ـ كيزيجا (تل لحم)	١٧ ـ نيبور (نفّر)	٢٩ ـ الدير
٥ ـ أريدو (أبوشهرين)	١٨ ـ ماراد (وانه ـ وسادوم)	٣٠ ـ دور ـ كـوريجالـزو (عقرقوف)
٦ ـ أور (أور المجير أو المقير)	١٩ ـ دلبات (دليم)	٣١ ـ بغداد
٧ ـ كوتاللا (تل سفير)	٢٠ ـ بورسبل (برص نمرود)	٣٢ ـ تل حرمل
٨ ـ لارسا (سنكرة أو سنقرة)	٢١ ـ كربلاء	٣٣ ـ إيشخالي
٩ ـ أوروك (الوركاء)	٢٢ ـ بابل	٣٤ ـ خفاجي
١٠ ـ لجش أو لكش ـ جيرسو (تللو ـ لهباء)	٢٣ ـ هورساج ـ كالاما	٣٥ ـ أشنونا (تل أسمر)
١١ ـ أوما (تل جوخة)	٢٤ ـ كيش (تل أحيمر)	٣٦ ـ دير (بادرة)
١٢ ـ شوروباك (فارة)	٢٥ ـ كوته (تل إبراهيم)	٣٧ ـ سامراء
١٣ ـ كيسورا (أبوحطب)		

المراجع

(مرتبة حسب ورود ذكرها في متن الكتاب وهوامشه)

١ ـ تمهيد عام:

- Lambert, W.G., Babylonian Wisdom Literature. Oxford, Clarendon, 1967.
- Naumann, St. Elmo Nauman, J.R., Dictionary of Asian Philosophies. London, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Masson Oursel, Paul; La Philosophie en Orient (Fascicule supplementaire de l'histoire de la Philosophie par E. Brehier) Paris, Presses Univeresitaires de France, 1948.

ـ ماسون ـ أورسيل، بول. الفلسفة في الشرق. ترجمة المرحوم الدكتور يوسف موسى. القاهرة، دار المعارف

ـ علي حسين الجابري، الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بغداد، سلسلة كتب آفاق، العدد ١٢، ١٩٨٥.

ـ هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش، محاضرات في فلسفة التاريخ ـ الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور إمام عبدالفتاح إمام. القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٦.

ـ هـ. فرانكفورت، هـ. أ. فرانكفورت، جون ولسون، ثوركيلد جاكوبسن، ماقبل الفلسفة ـ الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مراجعة محمود الأمين ـ بغداد، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

ـ د. حسام محيي الدين الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، أو بواكير الفلسفة قبل طاليس. الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٣.

- Oppenheim, A. Leo; Ancient Mesopotamia, Portrait of a dead civilization, Chicago, 1964.
- Reiner, Erica, Die Akkadische Literatur, In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Band I, Alt-Orientalische Literaturen, Hrsg. W. Rolling. Wiesbaden, Akad. Verlag, 1978.

ـ ملحمة كلكاميش، ترجمة المرحوم طه باقر ـ (عن النص البابلي، مع الاستعانة بعدة ترجمات أوروبية

حديثة) بغداد، وزارة الإعلام والثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤ .

ـ فراس السوّاح، مغامرة العقل الأولى ـ دراسة في الأسطورة ـ سورية وبلاد الرافدين ـ دمشق، العربي للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، ١٩٨٧ .

- The Epic of Gilgamesh; An English version with an introduction by N.K. Sanders Revised Edition incorporating new material London, Penguin Classics, 1972.

- The Epic of Gilgamesh, translated by A. Speiser, In. Pritchard, James B. (Editor); Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament. 2nd Edition, 3rd Printing 1966, Princeton, Princeton Univ. press. P 79-99.

ـ حضارة العراق ـ تأليف نخبة من الباحثين العراقيين. الجزء الأول، بغداد، ١٩٨٥ .

راجع الفصول الخاصة بالأدب (ص ٣١٩ ـ ٣٨٦) والعرافة والسحر (للدكتور فاضل عبدالواحد علي) والمعتقدات الدينية (للدكتور فوزي رشيد) ص ١٤٥ ـ ١٩٦ .

- Dialogue on Human Misery Translated by Robert Pfeifer, in: Pritchard, J.B. (Editor), Ancient near Eastern Texts, P. 438-440.

- Muscati, Sabatine; Geschichte und Kultur der Semitischen Volker Zurich Koln, Benziger, Verlay Einsiedeln, 1961.

[لجأت إلى هذه الطبعة الألمانية لتعذر العثور على الترجمة العربية الممتازة ذات التعليقات المهمة للمرحوم الدكتور السيد يعقوب بكر].

- Reiner, Erica, Op. Cit. S. 187 ff.

ـ د. محمد خليفة أحمد حسن، دراسات في تاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ .

ـ كونتينو جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور ـ ترجمة وتعليق سليم طه التكريتي وبرهان عبدالتكريتي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ .

ـ كريمر، صمويل نوح، السومريون، تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم. ترجمة فيصل الوائلي، الكويت، وكالة المطبوعات (١٩٧٣)

ـ كريمر، ص. ن، من ألواح سومر. ترجمة طه باقر ومراجعة أحمد فخري ـ بغداد والقاهرة، مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي، ١٩٥٧ .

ـ د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم ـ بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣ .

ـ ديورانت، ويل، قصة الحضارة ـ الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول ـ ترجمة محمد بدران. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٧١).

ـ د. بهيجة خليل إسماعيل، مسلّة حمورابي. بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، المؤسسة العامة للآثار والتراث، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠ .

- د. فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي. الكويت، كتاب «العربي» الكتاب السابع عشر، أكتوبر ١٩٨٧.

- د. جاب الله علي جاب الله، العدل والميزان بين فكر بلاد الرافدين والفكر المصري في العصور القديمة. (محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لكلية التربية الأساسية بالكويت، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩، (من المخطوطة).

- عبدالغفار مكاوي، مدرسة الحكمة. القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧ (ص ـ ١٠٤ ـ ١٣٠).

- Bloch, Ernst; The Principle of Hope. Vol. 3 Translated by Neville Plaice and Paul Knight. Oxford, Blackwell, 1986.

- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) والحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية) تأليف د. إدزارد، وم. هـ. بوب، ف. رولينع. ترجمة عن الألمانية محمد وحيد خياطة ـ حلب، دار مكتبة سومر، ١٩٨٧.

- عبدالغفار مكاوي؛ ترجمة الشعر مع نماذج من شعرنا العربي الجديد بالألمانية ـ مجلة فصول، المجلد الثامن، العدد الثاني، ١٩٨٩ ص ١٧٩ ـ ٢٠٠. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- د. مصطفى العبادي، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل لكتاب تيودوروس هيمرو ـ مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الأول، أبريل ـ مايو ١٩٨٩.

- د. شكري محمد عياد، دائرة الإبداع ـ مقدمة في أصول النقد. القاهرة، دار إلياس العصرية، ١٩٨٦.

- د. شكري محمد عياد، اللغة والإبداع ـ مبادىء علم الأسلوب العربي. القاهرة، إنترناشيونال برس، ١٩٨٨.

- د. نصر حامد أبوزيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص ـ مجلة فصول، ١٩٨٦، ص ١٤١ ـ ١٥٩.

- د. نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل ـ دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

- د. حسن حنفي، قراءة النص ـ في مجلة «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨، ص ٧ ـ ٢٩.
(تصدر عن قسم الأدب الإنجليزي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة).

- Dilthey, Wilhelm, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Der Aufbau der geschichtlichen welt in der Geistes Wissenschaften. In : Der, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S 3-75, S. 99. ff.

- Gadamer, Hans Georg; Wahrheit und Methode Grundzuge einer Phanomenologischen Hermeueutik. Tubingen, 1975.

- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Tubingen, 1979, 15th Auflage.

- عبدالغفار مكاوي؛ نداء الحقيقة. مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لمارتين هيدجر ـ القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.

- Salamun, Kurt (Hrsg.); was ist Philsophie? Neuere Texte Zu ihrem selbstverstand 2, erweiterte Auflage. Tubingen, Mohr, 1986.
- Habermas; Jurgen; Erkenntnis und Interesse Frankfurt/A.M., 1968.
- Heidegger, Martin; Unterwegs zur sprache. P. fullingen, G. Neske, 1960.
ـ د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى. عمان، دار الشروق، ١٩٨٥.
ـ د. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. طرابس، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، ١٩٧٨.
ـ يوسف أمين قصير، جلجاميش في العالم السفلي (مسرحية شعرية). بغداد، مطبعة شفيق، ١٩٧٢.
ـ عبدالغفار مكاوي، القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية. القاهرة، كتاب الهلال، يونيو ١٩٨٩.

٢ ـ مدخل إلى الحكمة البابلية:

ـ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى ـ مرجع سابق، ص ٣٤٩ـ٣٥٩، ٢٢٢، ٢٢٣.
ـ قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وفي الحضارة السورية، مرجع سابق.
ـ ص. ن. كريمر، السومريون، مرجع سابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.
ـ هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ماقبل الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٠ ـ ١٧٤.
- Lambert, W.G. Babylonian Wisdom Literature, Op. Cit., P 7. f
ـ بارو، أندري، سومر، حضارتها وفنونها (فهرس الأعلام).
- Goethe; J.W. Von; Faust- Teil II, Verse 11574-11576 (Hamburger Ausgabe).

الفصل الأول:

٣ـ لأمتدحن رب الحكمة (لدلول ـ بيل ـ نيميقي)

ـ ص. ن. كريمر، من ألواح سومر ـ مرجع سابق، ص ٢٠٧ ـ ٢١٤.
ـ لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين تعريب الأستاذين ألان ألبر أبونا والدكتور وليد الجادر. بغداد، جامعة بغداد، ١٩٨٨، من ص ٣٨٣ـ٤٢٣.
ـ الكتاب المقدس ـ القاهرة، دار الكتاب المقدس، مطبعة عنتر، ١٩٦٩ (أسفار متفرقة من العهد القديم، وبخاصة أيوب، الجامعة، الأمثال، عاموس، المزامير، التكوين، الخروج..)
ـ بفايفر، روبرت، المعذب البار، الترجمة الإنجليزية في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٣٦ وبعدها.

٤ ـ المعذّب والصديق :

ـ بفايفـر، روبرت، حوار حول شقاء الإنسان ــ الترجمة الإنجليزية في كتاب بريتشارد السـابق الذكر، ص ٤٣٨ وبعدها .

ـ د. فـؤاد زكريا، مـذهب الذرات الروحية «المونـادولوجيا» عنـد ليبنتس، في كتابه : آفـاق الفلسفة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨، ص ١٦٧ ـ ١٩١ .

ـ د. عبدالغفار مكاوي، المونادولوجيـا والمبادىء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مع دراسة لفلسفة ليبنتس القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤ .

ـ لابات، رينيه، المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين، مرجع سابق الذكر، ص ٣٨٣ وبعدها . ٥

٥ ـ حوار السيد والعبد :

- Lambert, W. G.; Babylonian Wisdom Literature, op. Cite, The dialogue of Pessimism.

ـ بفايفر، روبرت، في ترجمته الإنجليزية لهذا الحوار في كتاب بريتشارد السابق الذكر، ص ٤٣٨

الفصل الثاني :

٦ ـ نصائح ونواه :

ـ لامبيرت، و. ج. أدب الحكمة البابلية، مرجع سابق، ص ٩٦ وبعدها .

ــ بفايفـر، روبرت، تـرجمتـه الإنجليزيـة لنصائح الحكمـة، ص ٤٢٦ وبعـدها في كتـاب بريتشـارد السابق .

ــ أحيقار الحكيم ــ الترجمة العربيـة للنص السرياني للمطـران غـريغوريـوس بولس بهنـام ـ بغـداد، مطبوعات مجمع اللغة السريانية، ١٩٧٦ ـ

ـ قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين، مرجع سابق، ص ٢٨ .

الفصل الثالث :

٧ ـ مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات :

- Imscher (Hrsg.); Lexikon der Antike. Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1972.

ـ ص. ن. كريمر، من ألواح سومر، مرجع سابق، ص ٢٣٦ وبعدها

الفصل الرابع :

٨ ـ حكم وأمثال وأقوال سائرة :

ـ ص. ن كريمر؛ من ألواح سومر، مرجع سابق، ص ٢١٧ .

ـ د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي ـ القاهرة، دار نهضة مصر، د. ت .

ـ د. أحمد أمين، قاموس العادات والتعابير المصرية ـ القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣ .

ـ د. عبدالغفار مكاوي، سافو، شاعرة الحب والجمال عند اليونان. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦ .

- Lichtheim, Miriam; Ancient Egyptian Literature. Los Angeles, 1973 Vol. I, P. 149-163.

ـ ملحمة الخلق أو التكوين البابلية (إينوما إليش)، اللوح الرابع (في ترجمة د. بفايفر الإنجليزية، ضمن كتاب بريتشارد السابق الذكر، أو في الترجمة العربية لفراس السواح، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص ٥٥ ـ ٨٥)

ـ هـ. فرانكفورت وزملاؤه، ماقبل الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٣١ ـ ٢٣٤ .

ـ أحيقار الحكيم، مرجع سابق، ص ١٣٢ وبعدها .

٩ ـ لوحات تاريخية وخرائط :

ـ لامبيرت؛ مرجع سابق .

ـ أوبنهايم، بلاد الرافدين القديمة، مرجع سابق، اللوحة التاريخية من إعداد الأستاذ أ. برينكمان .

ـ حامد عبدالقادر، الأمم السامية، مصادر تاريخها وحضارتها مراجعة وتعليق الدكتور عوني عبدالرؤوف القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٨١ .

ـ د. فوزي رشيد، السياسة والدين في العراق القديم، مرجع سابق .

ـ راينر، إريكا، الأدب الأكدي، مرجع سابق .

ـ موسكاتي، سابيتين، تاريخ وحضارة الشعوب السامية، مرجع سابق .



المؤلف في سطور

* د. عبدالغفار مكاوي.

*من مواليد بلقاس، محافظة الدقهلية، جمهورية مصر العربية.

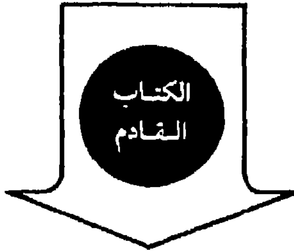
* دكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث، جامعة فرايبورج ١٩٦٢.

*يشارك في معظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي منذ سنة ١٩٥١، واشترك في هيئة تحرير مجلتي «المجلة» و«الفكر المعاصر» في الستينيات والسبعينيات.

* من أهم أعماله في الفلسفة: ألبير كامي، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، مدرسة الحكمة، لِمَ الفلسفة؟، نداء الحقيقة، المنقذ ــ قراءة لقلب أفلاطون، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، والحكماء السبعة.

* ومن أهم أعماله في الأدب: ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، البلد البعيد، التعبيرية، النور والفراشة، هلدرلين، لحن الحرية والصمت، ملحمة جلجاميش، وقصيدة وصورة (العدد ١١٩ من هذه السلسلة).

* نقل إلى العربية نصوصا فلسفية لأفلاطون وأرسطو ولاوتزو وليبنتز وكانط وهيدجر وياسبرز، ونصوصا مسرحية لجوته وبُشْنَرْ وبرشت وتانكريد دورست، ونصوصا شعرية لكبار الشعراء الغربيين من سافو إلى جوته وهلدرلين والمعاصرين.



اللغة والتفسير والتواصل

تأليف:

د. مصطفى ناصف

* له ثلاث مجموعات قصصية وعشرون مسرحية وست بكائيات على نفس عربية.
* وراجع عددا من الكتب من أهمها: بحوث فلسفية (لفتجنشتين) والمعتقدات الدينية لدى الشعوب (العدد ١٧٣ من هذه السلسلة) وجوته والعالم العربي (تحت الطبع).
* سبق له التدريس بجامعات القاهرة وصنعاء وبرلين الحرة، ويعمل في الوقت الحاضر أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة الكويت.

صدر عن هذه السلسلة

١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس	ينـاير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس	فبرايـر ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا	مـارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريـل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي	مايـو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي	يونيـو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري	يولـيو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا	أغسطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما	سبتمـبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	أكتوبـر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	نوفـمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : د. حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم	ينايـر ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي	فـبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	مـارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل	أبـريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي	مايـو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : د/ شوقي السكري، د/ علي الراعي	يونـيو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش	يولـيو ١٩٧٩

٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي	يناير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم الأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود	يناير	١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود	فبراير	١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم	مارس	١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح	أبريل	١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان	مايو	١٩٨٤
٧٨ـ قضاياالتبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	يونيو	١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله	يوليو	١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	أغسطس	١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد	سبتمبر	١٩٨٤
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال مراجعة : صدقي حطاب	أكتوبر	١٩٨٤
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار	نوفمبر	١٩٨٤
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي	ديسمبر	١٩٨٤
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي	يناير	١٩٨٥
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم	فبراير	١٩٨٥
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل	مارس	١٩٨٥
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبريل	١٩٨٥
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره	مايو	١٩٨٥
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يونيو	١٩٨٥
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال	يوليو	١٩٨٥
٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم	أغسطس	١٩٨٥
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	سبتمبر	١٩٨٥
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي	أكتوبر	١٩٨٥

٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك	نوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز	ديسمبر ١٩٨٥
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري / د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يناير ١٩٨٦
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم	فبراير ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي	أبريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى	مايو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي	يونيو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق	يوليو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	أغسطس ١٩٨٦
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان	أكتوبر ١٩٨٦
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	نوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا	ديسمبر ١٩٨٦
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد	يناير ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور	فبراير ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق	مارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو	أبريل ١٩٨٧
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي	مايو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر المما	يونيو ٩٨٧

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف : د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د/ والتر رودني ترجمة : د/ أحمد القصير مراجعة : د/ إبراهيم عثمان	ديسمبر ١٩٨٨
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م . اغروس جورج ن . ستانسيو ترجمة : د/ كمال خلايلي	فبراير ١٩٨٩
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٩
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ معتز سيد عبدالله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم ترجمة : سعد زهران مراجعة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٩
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د/ أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة : محمد كامل عارف مراجعة : علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٩
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا ترجمة : د/ غسان عبدالحي أبو فخر	ديسمبر ١٩٨٩
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غانشف ترجمة : د/ نوفل نيوف مراجعة : د/ سعد مصلوح	فبراير ١٩٩٠
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف : ستيفن روز وآخرين ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ محمد عصفور	أبـريل ١٩٩٠
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف : د/ قاسم عبده قاسم	مـايـو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة) ترجمة : عبد السلام رضوان	يـونيـو ١٩٩٠
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف : د/ شوقي عبد القوي عثمان	يـوليـو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	سـبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف : بيتر بروك ترجمة : فاروق عبدالقادر	أكتـوبـر ١٩٩١
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف : د/ مكارم الغمري	نـوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده، دليل للأسرة والأصدقاء	تأليف : سيلفانو آرتي ترجمة : د/ عاطف أحمد	ديـسمبر ١٩٩١
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف : د/ زينات البيطار	ينـايـر ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد ازمة الخليج	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	فبرايـر ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز مراجعة : شوقي جلال	مـارس ١٩٩٢
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف : د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبـريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف : د/ فيليب عطية	مـايـو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف : د/ سمحة الخولي	يـونيـو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف : الكسندر بوربلي ترجمة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	يـوليـو ١٩٩٢
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف : د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا	تأليف : إ.م. بوشنسكي ترجمة : د/ عزت قرني	سـبتمبر ١٩٩٢

١٦٦ـ الأمومة: نمو العلاقات بين الطفل والأم	تأليف: د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف: توماس كون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف: د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة: د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف: د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف: آلان بونيه ترجمة: د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة: د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف: ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف: مايكل أرجايل ترجمة: د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة: شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف: دين كيث سايمنتن ترجمة: د/ شاكر عبدالحميد مراجعة: د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف: د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف: د/ كارل ساغان ترجمة: نافع أيوب لبّس مراجعة: محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف: د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف: د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي	ينـــايـــر ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج ترجمة : د. حسن البنا عزالدين مراجعة : د. محمد عصفور	فبرايـــــر ١٩٩٤
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام	مـــــارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	أبـــريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	مــايـــو ١٩٩٤
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف : د. رشاد عبدالله الشامي	يــونيـــو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف : فلاديمير كارتسيف بيوتر كازانوفسكي ترجمة : محمد غياث الزيات	يــوليـــو ١٩٩٤
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف : د. مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف : جان ـ ماري بيلت ترجمة : السيد محمد عثمان	سبتمبر ١٩٩٤
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف : د. حسن محمد وجيه	أكتـوبـر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	تأليف : فرانك كلوز ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : عبدالسلام رضوان	نـــوفمبر ١٩٩٤



سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الافكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته، وفي حالة الترجمة ترسل صفحة الغلاف والمحتويات، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتياً مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة و المترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠	دنانير كويتية
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢	ديناراً كويتيا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠	دولارا أمريكيا
● الأفراد خارج الوطن العربي	٤٠	دولارا أميركيا

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100

برقيا : ثقف ـ تلكس : ٤٤٥٥٤ TLX. NO. 44554 NCCAL

فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤